SOIXANTE-HUITIÈME ANNÉE N° 4 OCTOBRE 1961

REVUE BIBLIQUE

PUBLIÉE PAR

L'ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES

ÉTABLIE AU COUVENT DOMINICAIN SAINT-ÉTIENNE DE JÉRUSALEM

SOMMAIRE

Pages.

S. Légasse, O.F.M. Cap. — Scribes et disciples de Jésus (*suite*)..... 481

M.-E. Boismard, O.P. — L'évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques..... 507

B. Couroyer, O.P. — Le Temple de Yahô et l'orientation dans les papyrus araméens d'Éléphantine..... 525

J. Teixidor. — Épitaphes hiérosolymitaines en syriaque estranghelo (*Planche* XXIX)..... 541

H. de Contenson. — Remarques sur le Chalcolithique récent de Tell esh Shuna (*Planche* XXX)..... 546

R. de Vaux, O.P. Les fouilles de Tell el-Fâr'ah. Rapport préliminaire sur les 7e, 8e, 9e campagnes 1958-1960 (*Planches* XXXI-XLVI) 557

Recensions..... 593

Bulletin..... 604

PARIS

LIBRAIRIE LECOFFRE

J. GABALDA et Cie, Éditeurs

RUE BONAPARTE, 90

1961

... C, Seine n° 57B 5254

REU MEMORIAL LIBRARY
WARTBURG SEMINARY
DUBUQUE, IOWA

CHÈQUES POSTAUX : J. Gabalda et Cie, Cie 4589 Paris. Nota : *Prière de ne pas établir de chèques postaux au nom de : Revue Biblique, mais à celui de J. Gabalda et Cie, en spécifiant dans la correspondance que l'envoi est destiné à la R. B.*

La Revue est trimestrielle.

Elle paraît en fascicules grand in-8° de 160 pages, avec illustrations.

PRIX DE L'ABONNEMENT : Pour la France : **32 NF** Pour l'Étranger : **34 NF**

Prix du numéro séparé : 9 NF, port en plus.

Prix de l'année écoulée : 36 NF, port en plus.

Les livres envoyés pour compte rendu doivent être adressés à la Direction de la « Revue biblique », Couvent des Dominicains de Saint-Étienne, P.O.B.53. Jérusalem, zone arabe, via Amman (Jordanie).

LIBRAIRIE LECOFFRE

J. GABALDA et Cie, Éditeurs, rue Bonaparte, 90, PARIS

Collection d' « ÉTUDES BIBLIQUES »

Agapè dans le Nouveau Testament. — Analyse des textes, par le R. P. C. SPICQ, O. P. 3 vol. in-8° raisin *On vend séparément :*

— TOME I. 1 vol. in-8° raisin de 334 pages ..... **35 NF**

— TOME II. 1 vol. in-8° raisin de 410 pages ..... **37 NF**

— TOME III. 1 vol. in-8° raisin de 368 pages ..... **37 NF**

Jean le Théologien et son Évangile dans l'Église ancienne, par le R. P. F.-M. BRAUN, O. P. 1 vol. de in-8° raisin de XVIII-428 pages ..... **38 NF**

La Didachè, Instructions des Apôtres, par le R. P J.-P. AUDET, O. P. 1 vol. in-8° raisin de XVIII-498 pages ..... **42 NF**

Structure et Théologie de Luc I-II, par RENÉ LAURENTIN, professeur à l'Université catholique d'Anger., 1 vol. in-8° raisin de 232 pages..... **20 NF**

La date de la Cène, calendrier biblique et liturgie chrétienne, par ANNIE JAUBERT, assistante à la Sorbonne, 1 vol. gr. in-12 de 160 pages, avec 3 tableaux ..... **9 NF**

Les Épîtres aux Thessaloniciens, par le R. P. BÉDA RIGAUX. O. F. M. 1 vol. in-8° raisin de XXXII -754 pages ..... **53 NF**

L'Épître aux Hébreux, par le R. P. C. SPICQ, O. P. 2 vol. in-8° raisin de IV-445 pages et de IV-457 pages. *Deuxième édition. Se vendent séparément*..... **30 NF** chaque volume.

Saint Paul. Les Épîtres pastorales, introduction, texte, traduction et commentaire, par le R. C. P. SPICQ, O. P. 1 vol. in-8° raisin de CCVIII-417 pages..... **30 NF**

La Révélation d'Hermès Trismégiste, par le R. P. A.-J. FESTUGIÈRE, O. P. 4 vol. in-8° raisin. *On vend séparément :*

— **I. L'Astrologie et les Sciences occultes**, 1 vol. in-8° raisin de XIV-441 pages. *Deuxième édition augmentée de notes* ..... **20 NF**

— **II. Le Dieu cosmique**, 1 vol. in-8° raisin de XVII-610 pages..... **24 NF**

— **III. Les Doctrines de l'Ame**, 1 vol. in-8° raisin de XIV-314 pages..... **24 NF**

— **IV. Le Dieu inconnu et la Gnose**, 1 vol. in-8° raisin de XI-315 pages.. **24 NF**

Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe, par le R. P. F.-M. ABEL, O. P. 2 vol. in-8° raisin de XV-505 pages et X-406 pages. *Deuxième édition. Se vendent séparément*..... **34 NF et 30 NF**

Réimpressions :

Synopse des quatre Évangiles, en français, d'après la Synopse grecque du R. P. LAGRANGE, par le R. P. LAVERGNE. *Nouvelle édition.* 1 vol. gr. in-12 de 275 pages avec 2 cartes ..... **7,50 NF**

L'Évangile de Jésus-Christ, avec la Synopse évangélique. par le R. P. LAGRANGE. 1 vol. in-8° raisin de XV-716 pages avec 2 cartes et 29 planches hors texte. *Nouvelle édition* ..... **30 NF**

Saint Paul. Épître aux Galates, traduction et commentaire ,par le R. P. LAGRANGE. 1 vol. in-8° raisin de LXXXIV-175 pages. *Sixième édition* ..... **12 NF**

Saint Paul. Épître aux Romains, traduction et commentaire, par le R. P. LAGRANGE. 1 vol. in-8° raisin de LXXII-21-404 pages. *Sixième édition* ..... **20 NF**

Saint Paul. Première Épître aux Corinthiens, par le R. P. E.-B. ALLO, O. P. 1 vol. in-8° raisin de CXI -516 pages. *Troisième édition* ..... **34 NF**

Saint Paul. Seconde Épître aux Corinthiens, par le R. P. E.-B. ALLO, O. P. 1 vol. in-8° raisin de LXXV-388 pages. *Troisième édition* ..... **30 NF**

SCRIBES ET DISCIPLES DE JÉSUS

*(suite)**

L'épisode rapporté en *Mc*, XII, 28-34 par *Mt.*, XXII, 34-40 occupe la troisième place dans la série des quatre discussions groupées en *Mc*, XII, 13-37 = *Mt.*, XXII, 15-46. Luc déplace notre fragment en X, 25-28, de sorte que, chez lui, la série commune ne contient plus que trois controverses (XX, 20-44). Ce groupement est, selon toute vraisemblance, artificiel : il oppose successivement, sous le thème général de la controverse, Jésus aux Pharisiens (et Hérodiens), aux Sadducéens, aux scribes; enfin, dans un dernier fragment, Jésus contre-attaque avec succès à propos de la filiation davidique du Messie [108].

La troisième de ces controverses s'ouvre par une question posée à Jésus sur le plus grand [109] ou le premier commandement de la Loi; il y répond en plaçant à égalité les deux préceptes de l'amour de Dieu et du prochain [110]. D'après *Mc*, XII, 28, « un des scribes », bien impres-

*Voir pp. 321-345.

[108] On lira dans D. DAUBE, *The N. T. and Rabbinic Judaism*, Londres, 1950, pp. 158-169, une tentative d'explication du groupement et de l'ordre en question à partir du Talmud de Babylone (*Nid.*, 69b ss.) et de l'Aggada pascale. Si la réalité d'un schéma commun s'avérait démontrée entre notre ensemble et spécialement le rituel juif *(sédèr)* du soir de la Pâque (l'ordre fourni par *Nid.*, 69b ss. est en réalité différent), l'aspect favorable de l'interlocuteur de Jésus en *Mt.*, XII, 28-34 par. s'en trouverait confirmé : le fils qui, d'après *Dt.*, VI, 20-21, posera la quetion sur le sens de la Pâque est, dans le *sédèr*, d'une quadruple espèce : à la suite du fils sage *(ḥākām)* et de l'impie *(rāšā')*, entre en scène le *tām*, le fils à la piété simple s'intéressant à la portée essentielle du rite et négligeant les détails; lui succède le fils « qui ne sait pas comment interroger » et dont l'instruction repose sur l'initiative du père. Malgré l'antiquité du schéma en question, qu'on retrouve avec des variantes dans la *Mekilta* (sur *Ex.*, XIII, 8. 14) et le Talmud palestinien (*j. Pes.*, X, 37d : cf. STR.-BILL, IV, pp. 67-68), son influence sur la composition de *Mc*, XII, 13-37 par. demeure pour le moins douteuse : car si le parallèle est possible sur certains points, il ne l'est guère en ce qui concerne le premier fils *(ḥākām)*, qui correspond à la controverse avec les Pharisiens et Hérodiens! On peut tout au plus reconnaître un mode général de composition groupant une série de questions ou controverses dans un ordre d'ailleurs non immuable, dont le milieu d'origine a pu être la diaspora alexandrine. C'est seulement de la sorte qu'on pourra mettre notre ensemble synoptique en rapport avec les sources juives mentionnées.

[109] μεγάλη est à considérer comme un sémitisme au moins secondaire : BLASS-DEBRUNNER, *Grammatik...*, p. 153.

[110] On s'est plu à souligner le caractère judaïque préchrétien de ce dernier point de vue : D. DAUBE, *o. c.*, p. 247. En plus de *Mich.*, VI, 8, auquel on pourrait joindre maint texte prophétique sur les obligations envers le prochain, partie intégrante de la véritable religion,

sionné par l'à-propos des paroles du Maître lors de la discussion précédente, s'avance [111] et pose la question : « Quel est le premier de tous [112] les commandements? ». Dans sa réponse Jésus cite *Dt.*, VI, 4-5, le commandement de l'amour de Dieu avec le préambule du *šᵉma'* et suivi du précepte de l'amour du prochain exprimé en *Lév.*, XIX, 18. Sur quoi le scribe renchérit : non content de reprendre le double commandement, il le déclare supérieur à tous les holocaustes et sacrifices; ce qui lui vaut les félicitations de Jésus pour sa réponse avisée (νουνεχῶς ἀπεκρίθη), avec la précision : « Tu n'es pas loin du Royaume de Dieu! »

Voici donc un scribe bien intentionné interrogeant Jésus, approuvant sa réponse et dont Jésus lui-même déclare les dispositions adéquates dans la perspective du Royaume de Dieu.

L'homme apparaît sous un tout autre jour dans les deux autres synoptiques. Dans *Mt.*, ce sont les Pharisiens qui s'avancent et c'est

l'auteur renvoie aux *Testaments des XII Patriarches*, dans lesquels, de fait, les exhortations à la charité occupent une place importante: on peut citer *Rub.*, VI, 9; *Juda*, XVIII, 3; *Zab.*, V, 3; *Gad*, VI, 1 et surtout *Iss.*, V, 2 : ἀγαπήσατε τὸν κύριον καὶ τὸν πλησίον;; VII, 6 : τὸν κύριον ἠγάπησα καὶ πάντα ἄνθρωπον ἐξ ὅλης τῆς καρδίας μου; *Dan*, V, 3 : ἀγαπήσατε τὸν κύριον ἐν πάσῃ τῇ ζωῇ ὑμῶν καὶ ἀλλήλους ἐν ἀληθινῇ καρδίᾳ, où la loi de la double charité est on ne peut plus clairement exprimée. Semblable parénèse est-elle uniquement juive? C'est ce que n'admet qu'avec réserve, dans son étude aux conclusions modérées, F. M. Braun, *Les Testaments des XII Patriarches et le problème de leur origine*, dans *RB*, LXVII, 1960, p. 531 : « En l'absence de contacts littéraires avec les évangiles, on ne saurait prouver que les exhortations des Patriarches à pratiquer conjointement les deux amours ne participent pas à ce courant. » *Sifré Dt.*, XXXII, 29 offre une association analogue des devoirs envers Dieu et le prochain, bien qu'il n'y soit pas question d'amour de Dieu (*a. c., l. c.;* Str.-Bill., I, pp. 176-177); *Sifra Lév.*, XIX, 18 rapporte un débat entre Aqiba et Ben Azzay : alors que le premier accordait une importance fondamentale au précepte de l'amour de Dieu, le second optait pour *Gen.*, V, 1, où Adam est dit avoir été créé à la ressemblance divine : ce que les critiques juifs interprètent aujourd'hui, la plupart du temps, de l'obligation, considérée comme fondamentale, d'aimer l'humanité entière en tant qu'image de Dieu (de fait, Ben Azzay paraît avoir été, au début du IIᵉ siècle, le premier docteur à avoir étendu aux non-israélites la norme qui jusqu'alors était interprétée en faveur des seuls israélites) : Str.-Bill., I, p. 358. C'est donc que, pour Ben Azzay, l'amour de l'homme reposait en dernière analyse sur celui de Dieu, dont il est inséparable. Ces rapprochements n'ôtent cependant rien à l'originalité de Jésus, qui fait explicitement ici, des deux préceptes réunis, deux préceptes égaux : A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, pp. 656-657. Le dernier midraš mentionné manifeste chez les rabbins le souci de rechercher la formule courte condensant l'esentiel de la Loi et considérée comme le fondement de tout autre développement. On peut citer encore dans ce sens de nombreuses attestations, dont certaines très anciennes, comme cette réponse faite à un païen, lequel acceptait de devenir prosélyte à condition d'apprendre toute la Tora en se tenant sur un pied : expulsé par Šammay armé d'un bâton d'arpenteur, il se présente à Hillel qui lui accorde la synthèse désirée : « Ce qui t'est désagréable, ne le fais pas à un autre. Ceci est toute a Tora; le reste n'est que commentaire. Va et apprends cela! » (*Šab.*, 31ᵃ). Autres exemples dans Str.-Bill., I, p. 907.

[111] Sur la nature partiellement rédactionnelle de ce v. d'introduction, cf. R. Bultmann, *Die Geschichte...*, p. 21. Nous n'acceptons comme rédactionnel que le rattachement à ce qui précède, avec sa succession de participes qui est bien du style de *Mc;* la mention du scribe au contraire est confirmée par les deux autres synoptiques, ou du moins par *Lc* : cf. *infra*.

[112] πασῶν, au lieu de πάντων, doit être considéré comme une correction opérée par scrupule grammatical : V. Taylor, *The Gospel acc. to St. Mark*, p. 485, n. 1.

« l'un d'entre eux », un légiste (νομικός), qui interroge Jésus, « pour le tenter », sur le plus grand commandement de la Loi. Dans sa réponse, Jésus cite les deux préceptes concernant l'amour de Dieu et du prochain mais sans le *šᵉmaʿ* et en ajoutant que de ces deux commandements dépendent la Loi et les Prophètes. Ici le dialogue tourne court. Nous en possédons assez toutefois pour estimer qu'il s'agit ici d'une controverse, dans laquelle le νομικός revêt un aspect nettement hostile : il appartient d'ailleurs à un groupe de Pharisiens, donc d'adversaires de Jésus [113]. Mais on notera dès à présent que le dialogue se termine aussi, contrairement à ce qui a lieu dans les trois autres discussions, sans que Jésus ait apparemment triomphé de son interlocuteur.

Le passage parallèle de *Lc* (x, 25-28) précède immédiatement l'apologue du Samaritain compatissant. Il s'agit encore d'un νομικός et son intention est également de « tenter » Jésus. Mais, premièrement, sa question ne porte plus sur le grand commandement : il veut connaître le moyen d'obtenir la vie éternelle. Secondement, Jésus lui répond ici par une nouvelle question : « Dans la Loi qu'y a-t-il d'écrit? Qu'y lis-tu? ». Et le légiste d'énoncer les deux commandements de charité. Jésus le félicite pour sa réponse exacte (ὀρθῶς ἀπεκρίθης) et ajoute : « Fais ceci et tu vivras! »

Le problème — essentiel dans notre recherche — de l'ancienneté de la version marcienne du dialogue est à résoudre. S'il ne nous est pas dit clairement que le scribe soit devenu disciple, son attitude bienveillante, le fait aussi que Jésus proclame sa réponse pleine de sagesse et le déclare peu éloigné du Royaume, indiquent au moins que l'homme possède les dispositions favorables. Or, on peut établir avec assez de certitude le caractère ancien et même original de *Mc* en ce passage.

Il importe d'abord de prévenir quelques objections. Étant donné que, dans *Mc* seul, le *šᵉmaʿ* précède l'énoncé du double commandement et que, d'autre part, dans les parallèles juifs [114] ce préambule fait défaut, n'est-on pas amené à conclure que la version la plus ancienne est celle où ne figure pas le *šᵉmaʿ* [115]? Remarquons d'abord que les parallèles invoqués sont loin d'être stricts : outre l'origine chrétienne possible des passages des *Testaments des XII Patriarches*, aucun des textes allégués n'offre aussi nettement la double citation scripturaire qui compose la réponse de Jésus, lequel est ici parfai-

[113] Sur la tendance évangélique à faire des Pharisiens des adversaires par excellence, cf. *supra*, p. 345.
[114] Cf. *supra*,n. 110.
[115] D. Daube, *The N. T. and Rabbinic Judaism*, pp. 247-248.

tement original en faisant des deux préceptes deux préceptes égaux. Par ailleurs l'usage du *šᵉmaʿ* comme prière à réciter matin et soir — c'est ainsi qu'on interprétait *Dt.*, VI, 7 — date très vraisemblablement de l'ère pré-chrétienne [116]; de plus, les premiers mots de cette formule (*šᵉmaʿ yisrāʾél YHWH ʾèlohēnū YHWH ʾèḥād*) étaient d'une telle importance qu'on ne comprendrait pas qu'on ait pu les omettre en milieu juif : ce sont eux qui donnaient au reste valeur de confession de foi, si bien qu'on a pu parfois admettre que ce début suffisait [117]; nous savons que R. Aqiba mourut martyr en prononçant cette phrase capitale [118]. D'autant qu'il n'est pas impossible d'expliquer pourquoi le *šᵉmaʿ* n'apparaît pas dans *Mt.* et *Lc* : la formule, chère à la piété juive, pouvait leur paraître superflue ainsi qu'à leurs lecteurs et sans doute une tradition ainsi émondée se sera-t-elle formée avant eux [119].

Une seconde difficulté surgirait-elle du fait que le scribe, dans *Mc*, proclame la supériorité du double commandement sur les holocaustes et sacrifices (XII, 33ᵇ)? Un tel point de vue est-il historiquement admissible chez un scribe? Bien avant l'ère chrétienne, Siméon le Juste déclarait le monde établi sur trois choses : la Tora, le culte (*ʿᵃbōdāh*) et les œuvres de charité (*gᵉmālūt ḥᵃsādīm*)[120], et l'on peut admettre, avec V. Taylor [121], ce point de vue comme plus caractéristique du Judaïsme. Mais il ne manque pas, dans la littérature rabbinique, de sentences qui se rattachent explicitement ou implicitement à des phrases de l'A. T. telles que *I Sam.*, XV, 22; *Os.*, VI, 6; *Prov.*, XXI, 3, montrant ainsi que la science des lettrés n'était pas coupée de la pensée prophétique ou sapientiale concernant la supériorité de la vie morale et spécialement de la charité sur le culte et les sacrifices [122].

[116] Ps.-Aristée, 160; Jos., *Ant.*, IV, 8, 13; *1QS*, X, 1-3, 9-11, 13-14; *1QH*, XII, 4-7; *Jub.*, VI, 14. J. Jeremias, *Die Muttersprache des Evangelisten Matthäus*, dans *ZNW*, L, 1959, pp. 270-273, étudie les formes du commandement de l'amour de Dieu qu'offrent ici les trois synoptiques, formes qui diffèrent entre elles et par rapport à LXX, ce qui lui permet de conclure qu'aucun des trois auteurs n'a pu réciter dans sa jeunesse le *šᵉmaʿ* en grec, donc, en particulier, que la langue maternelle des deux premiers évangélistes était l'araméen.

[117] *Ber.*, II, 2; *Ber.*, 13ᵇ.

[118] *J. Ber.*, IX, 14ᵇ.

[119] Le simple motif de plus grande brièveté paraît devoir être écarté, étant donné l'importance de la phrase. Pareillement le fait que les Juifs pouvaient trouver dans ce texte argument contre la conception trinitaire chrétienne peut difficilement être invoqué, car ceci nous conduirait à une date beaucoup trop basse. Il faut donc estimer que c'est surtout la logique qui a ici prévalu, les évangélistes ou la tradition dont ils dépendent ayant pensé que le *šᵉmaʿ* lui-même ne correspondait guère à la notion de commandement qui faisait l'objet de la question.

[120] *Abot*, I, 2; de même *Abot R. Nat.*, IV, 4, où nous apprenons que, devant le temple détruit, Rabban Yoḥanan ben Zakkay consola R. Yehošuaʿ en lui déclarant : « Mon fils, ne te déplaise, nous avons une expiation semblable à celle-là. Et quelle est-elle? Ce sont les actions charitables »; cf. encore *Midr. Prov.*, XXI, 3.

[121] *The Gospel acc. to St. Mark*, p. 429.

[122] *Suk.*, 49ᵇ; *Ber.*, 55ᵃ; *Dt. r.*, V (201ᵈ). Il ne paraît pas nécessaire de recourir ici à la

Enfin la conclusion formulée en *Mc*, XII, 34c — « et nul n'osait plus l'interroger » — est à examiner : elle se réfère apparemment, en effet, à un débat où Jésus l'a emporté, ce qui n'est pas sans conséquences pour l'attitude de notre scribe. Ce fragment, que plusieurs critiques considèrent comme rédactionnel [123], est situé dans *Mt.* après la controverse suivante, en conclusion, d'ailleurs logique, de toute la série; Luc, au contraire, le conserve au lieu qu'il occupe chez Marc (*Lc*, XX, 40), bien qu'il ait déplacé le dialogue sur le grand commandement. A l'objection formulée nous pouvons répondre : la remarque « et nul n'osait plus l'interroger » est à sa place dans *Mc*; c'est Matthieu qui, par souci d'ordonnance logique, l'a transposée à la fin de la quatrième controverse, comme *Lc*, XX, 40 le confirme [124]. Toutefois, à sa place originelle, cette courte phrase ne se réfère pas nécessairement à ce qui précède, mais peut tout aussi bien introduire ce qui suit, à savoir la discussion sur la descendance davidique du Messie [125]. Le fait que Luc l'a conservée à cet endroit, alors qu'il déplace le dialogue sur le grand commandement, prouve qu'il la rattachait à cette dernière controverse : celle-ci, dans sa forme ancienne, s'ouvrait donc par la mention du silence des adversaires auquel fait logiquement suite la contre-attaque de Jésus, qui n'est d'ailleurs qu'un monologue [126]. C'est donc qu'on ne peut se prévaloir de ce fragment pour considérer le dialogue du grand commandement comme une controverse, malgré le contexte actuel de *Mc* et de *Mt.*

Passons à des arguments désormais positifs qui permettront, nous l'espérons, d'établir que la version marcienne du même dialogue l'emporte en ancienneté sur celle des deux autres synoptiques :

a) Luc, qui présente son νομικός sous un jour nettement défavorable, avec ἐκπειράζων [127], rapporte néanmoins l'approbation de

position critique vis-à-vis du culte du Temple qui s'exprime à l'époque dans le Judaïsme non officiel, qu'elle soit modérée comme chez Jésus (*Mt.*, XII, 6; *Mc*, XIV, 58 par.; *Jn*, II, 19.21) et à Qumrân (*1QS*, IX 3 ss; *1QM*, II, 5-6; VII, 11; *CDC*, VI, 11-14; cf. Jos., *Ant.*, XVIII, 1,5) ou plus hardie comme dans le discours d'Étienne (*Act.*, VII, 1-53); sans pour autant proclamer impossible que pareille mentalité ait rayonné parmi certains éléments moins périphériques.

[123] R. Bultmann, *Die Geschichte...*, p. 21; V. Taylor, *o. c.*, p. 490, qui y voit la main de Marc.

[124] Luc a fait précéder la phrase en question d'un petit préambule : « Prenant alors la parole, quelques scribes lui dirent : Maître, tu as bien parlé », sans doute rédactionnel, à moins qu'on ne préfère y voir un souvenir historique : dans ce cas, nous bénéficierions d'un argument supplémentaire en faveur de notre hypothèse d'ensemble.

[125] Cf. la ponctuation de l'édition de B. Weiss de 1894-1900. E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen, 1957, p. 257, rapporte arbitrairement le fragment aux deux premiers débats, reconnaissant qu'il ne s'adapte pas à ce qui précède immédiatement.

[126] Ainsi dans *Mc* et *Lc*. Dans *Mt.*, XXII, 42, les Pharisiens pris à partie ne font qu'accorder la réponse attendue.

[127] Certains commentateurs anciens ou plus récents ont essayé d'atténuer la chose en

Jésus : « Tu as bien répondu! Fais cela et tu vivras » (x, 28). Comment concilier cette approbation et l'hostilité contenue dans ἐκπειράζων[128]? Il paraît clair que la dernière phrase citée constitue l'organe-témoin d'une donnée plus ancienne où le scribe manifestait envers Jésus une entière bienveillance, telle justement qu'il l'exprime dans *Mc*[129].

b) Une controverse avec un scribe est, si l'on tient compte de l'ensemble des évangiles, beaucoup plus conventionnelle qu'un entretien où le même scribe offre une attitude respectueuse et sympathique. Il pouvait être tentant de faire glisser un *Schulgespräch* vers le *Streitgespräch* que présentent *Mt.* et *Lc*, lorsqu'un tel personnage était l'interlocuteur[130].

c) Marc aurait eu intérêt à conserver une donnée où l'on voit un scribe s'avancer mal intentionné vers Jésus : son contexte est en effet tout de controverse. Si le dialogue sur le grand commandement présente, chez lui, une réelle disharmonie avec ce contexte, on imagine mal que la chose relève de sa main, alors qu'un nivellement est, au contraire, bien compréhensible dans *Mt.*[131].

comprenant (ἐκ-)πειράζων en *Mt.* et *Lc* dans le sens d' « expérimenter » sans mauvaise intention. Sans doute le N. T. connaît cette acception en quelques passages : *II Cor.*, XIII, 5 (en parallèle avec δοκιμάζειν); *Apoc.*, II, 2 (cf. *Did.*, XI, 7) ainsi qu'en *Jn*, VI, 6, où la mise à l'épreuve de Philippe par Jésus (πειράζων αὐτόν), lors de la multiplication des pains, n'a pareillement rien d'hostile. Mais dans les passages évangéliques (*Mc*, VIII, 11; X, 2 = *Mt.*, XIX, 3; *Mc*, XII, 15; *Mt.*, XX, 35; *Lc*, X, 25; *Jn*, VIII, 6) où πειράζειν est le fait des scribes, Pharisiens (et Hérodiens), c'est-à-dire de groupes qui représentent normalement des adversaires, le verbe ne peut avoir ce sens indifférent, mais signifie « chercher à prendre en défaut » : c'est d'ailleurs ce qui ressort clairement de *Mc*, XII, 15, où la question de Jésus τί με πειράζετε; est expliquée par ce qui précède : Pharisiens et Hérodiens viennent à lui ἵνα αὐτὸν ἀγρεύσωσιν λόγῳ (v. 13) et Jésus n'est pas dupe de leurs intentions : ὁ δὲ εἰδὼς αὐτῶν τὴν ὑπόκρισιν (v. 15).

[128] R. BULTMANN, *Die Geschichte...*, p. 21.

[129] Contre E. LOHMEYER-W. SCHMAUCH, *o. c.*, p. 328, pour qui le (ἐκ-)πειράζων de *Mt.-Lc* est à sous-entendre en *Mc*. Lagrange (*Év. selon S. Matthieu*, p. 431) a encore moins raison en suggérant, dans son désir d'harmoniser *Mt.* et *Mc*, que πειράζων αὐτόν du premier a été emprunté à *Lc* par un copiste en même temps que νομικός : si la chose est vraisemblable pour ce dernier terme, nous n'avons au contraire, pour πειράζων αὐτόν, aucune attestation manuscrite appuyant cette hypothèse.

[130] R. BULTMANN, *o. c.*, p. 21, qui renvoie à *Mc*, III, 1-5 (épisode de l'homme à la main desséchée), où les adversaires, demeurant anonymes jusqu'au v. 6, y sont nommés Pharisiens, alors que chez *Lc* par. (VI, 6-11), les Pharisiens apparaissent dès le début.

[131] Quant à Luc, il a opéré à la fois une transposition (en X, 25-28) et une modification interne de l'épisode, dans le but d'introduire l'apologue du Samaritain compatissant ordonné à la problématique du τίς μου πλησίον; Le dialogue aura été remanié pour amener la question du v. 29. Il est également vraisemblable que, dans le contenu de la question posée par le légiste (« Que dois-je faire pour avoir la vie éternelle? »), Luc soit tributaire de l'épisode de l'appel du riche (XVIII, 18 par.). M. Goguel, *L'Église primitive*, Paris, 1947, pp. 521-522, en déclarant qu' « il est certain que c'est Luc qui a conservé la forme primitive du morceau », paraît dominé par un présupposé à vérifier : qu'il a existé, à la seconde génération chrétienne, un renouveau de légalisme, ce qui expliquerait qu'on ait « rehaussé l'autorité du sommaire de la Loi, en en faisant une déclaration de Jésus ». L'auteur reconnaît pourtant (p. 521) qu'un certain légalisme évangélique est précommunautaire.

d) On a fait ressortir [132] que la parole finale de Jésus dans *Mc* (v. 34b) — « tu n'es pas loin du Royaume de Dieu » — semble marquer une certaine distance par rapport aux vues du second évangéliste : en dépit de données reçues et mieux assimilées dans Q, Marc professe une eschatologie dans laquelle le caractère futur, quoique imminent, du Royaume n'ouvre guère sur la perspective actuelle et terrestre plus clairement exprimée par les deux autres synoptiques [133]. Au sein d'une telle pensée, parente des vues apocalyptiques et notamment du livre de Daniel, la constatation de Jésus en XII, 34b a de bonnes chances d'appartenir à ce matériel ancien non parfaitement intégré par Marc dans sa synthèse : le Royaume y est en effet supposé présent et il ne tient qu'aux hommes de s'en approcher et d'y accéder.

e) Le personnage qui nous occupe n'est pas nécessairement un Pharisien. Sans doute ne dirait-on pas sans risques qu'un Pharisien n'eût pu adopter une attitude sympathique à l'égard de Jésus : il existe en effet une tradition évangélique, conservée par *Lc*, où nous trouvons Jésus invité à plusieurs reprises à la table d'un Pharisien [134]. Tout en notant la difficulté d'accorder cette présence avec les propos tenus dans la suite à l'adresse de l'hôte et de ses semblables, si bien que nous pouvons considérer le cadre du repas comme artificiel, on ne peut néanmoins refuser aux repas eux-mêmes les garanties de bons souvenirs historiques. Jésus aurait donc fréquenté les Pharisiens, avant que ceux-ci ne se désolidarisent après s'être « scandalisés » [135]. Le cas du Pharisien Nicodème [136], dont la fidélité prudente saura s'affirmer au moins en certaines occasions, confirme l'historicité de sympathies gagnées par Jésus au sein du mouvement. Malgré tout, dans l'ensemble des évangiles, la position du Pharisaïsme à son égard est franchement hostile et ceci constituerait une objection à la validité de notre démonstration, si nous devions en croire *Mt.* où le personnage se détache d'un groupe de Pharisiens (XXII, 34-35) [137]. Mais cette

[132] V. Taylor, *The Gospel acc. to St. Mark*, p. 485, cf. pp. 114-116.

[133] *Mt.*, XI, 2-15 par.; XII, 41-42 par.; XIII, 16-17 par., 33 par., 44.45-46; XXI, 31; *Lc*, XI, 20; XVII, 20-21; comp. *Mc*, XIV, 25; XV, 43.

[134] *Lc*, VII, 36 ss (repas chez Simon le Pharisien, cadre de l'épisode de la pécheresse pardonnée); XI, 37 ss (Jésus invité à la table d'un Pharisien, cadre du discours antipharisaïque); XIV, 1 ss (Jésus entre, un sabbat, chez un notable pharisien : cadre de l'épisode de la guérison de l'hydropique). J. Jeremias, *Jerusalem...*, II B, p. 121, voit ici les repas traditionnels des associations pharisiennes.

[135] *Mt.*, XV, 2.12 (*Mc*, VII, 1 ss). Cf. W. Beilner, *Christus und die Pharisäer*, pp. 74-88.

[136] Cf. *supra*, n. 4.

[137] Le νομικός de *Mt.*, XXII, 35 peut être raisonnablement considéré comme une glose empruntée à *Lc*, où le terme figure six fois, alors qu'il représente ici un hapax du premier évangile (νομικός est pareillement un hapax de LXX : *IV Macc.*, V, 4) et qu'il manque dans plusieurs mss (λ e syr sin arm Or lat). R. Leaney, *Nomikos in St. Luke's Gospel*, dans *Journ. of Theol. Studies*, N. S., II, 1951, pp. 166-167, attribue le terme, dans le troisième évangile,

entrée en scène des Pharisiens dans le premier évangile peut bien s'expliquer du fait qu'après les Sadducéens (vv. 23 et 34) il convenait de faire intervenir le groupe opposé, et comme la source ne présentait qu'un individu, il paraissait tout simple d'en faire εἷς ἐξ αὐτῶν. Matthieu améliorait en même temps Marc qui, dans cet ensemble, assimile pratiquement, mais aux dépens de l'exactitude historique, les scribes à un mouvement comparable à ceux des Sadducéens et des Pharisiens : maladresse corrigée par Matthieu, dont on connaît par ailleurs la tendance, commune aux synoptiques, à placer sur l'opposition l'étiquette pharisienne [138]. L'on peut donc conclure que la critique comparative ne nous impose en aucune manière, le point de vue de Matthieu. Notre information extra-biblique non plus : elle nous apprend, sans doute, que les lettrés étaient en grand nombre Pharisiens et dirigeaient spirituellement le mouvement, au point qu'après le désastre de 70 qui mit fin au rôle du sacerdoce, la science juive fut d'inspiration exclusivement pharisienne [139]; mais les Sadducéens avaient, eux aussi, leurs interprètes de la Loi, comme le montrent à la fois les linéaments fermes de leur doctrine ainsi que les témoignages externes de Josèphe et des écrits rabbiniques [140].

Achevant l'examen de *Mc*, XII, 28-34 par., il nous est utile de résumer l'information acquise jusqu'ici. Nous avons préalablement, à la suite de l'analyse de *Mt.*, VIII, 19, pu conclure à l'ancienneté d'une tradition selon laquelle un scribe s'offrait à « suivre » Jésus; le souvenir des suites de cette demande s'est malheureusement perdu. Par le dernier passage étudié, nous apprenons qu'un autre scribe, désireux de posséder un sommaire de la Loi pour y régler sa conduite, s'avance, bienveillant, vers Jésus et reçoit de lui le double commandement d'amour; il entre si bien dans la pensée du Maître qu'il s'attire cet ultime encouragement : « Tu n'es pas loin du Royaume de Dieu! » Tel est en substance ce que nous croyons être la version la plus ancienne de l'épisode. Il ne nous est rien livré d'une adhésion au groupe des familiers de Jésus : tout au plus pourra-t-on dire que l'homme possède les dispositions idéales à cette fin. Le laconisme est ici à peine moindre que dans le

à la main de Luc. On ne le trouve ailleurs dans le N. T. qu'en *Tit.*, III, 9.13, au sens adjectival; pareillement νομοδιδάσκαλος, synonyme du précédent, n'apparaît qu'en *Lc*, V, 17; *Act.*, V, 34 et *I Tim.*, I, 7 : la parenté qui unit les Pastorales au troisième évangile est bien établie : cf. C. SPICQ, *Les Épîtres Pastorales*, Paris, 1947, pp. CXLVI-CLIII. Josèphe avait opéré une semblable adaptation au vocabulaire de ses lecteurs avec σοφισταί (*B. J.*, I, 33, 2; II, 17, 8-9), qui figure à côté des πατρίων ἐξηγηταὶ νόμων (*Ant.*, XVII, 6, 2) et des ἱερογραμματεῖς (*B. J.*, VI, 5, 3).

[138] Cf. *supra*, p. 345.

[139] J. JEREMIAS, *Jerusalem...*, II B, p. 112.

[140] *Ant.*, XVIII, 1, 4 et les informations groupées par STR.-BILL., IV, pp. 339-352.

passage précédent. Plus exactement, ces deux épisodes contiennent un début d'information, trop peu, il faut l'avouer, pour autoriser une conclusion ferme : ce qui suit voudrait tenter d'apporter le complément souhaité.

***

C'est ici qu'on ne manquera pas d'être intrigué par un verset du premier évangile. En guise de conclusion au discours parabolique nous lisons cette brève comparaison : « C'est pourquoi tout scribe devenu disciple du Royaume des Cieux est semblable à un propriétaire qui tire de son trésor du neuf et du vieux » (*Mt.*, XIII, 52). Après un examen sommaire du problème littéraire touchant ce verset et son contexte, nous nous informerons de sa portée communautaire, puis, éventuellement, de sa signification dans la bouche de Jésus historique : nous pourrons alors juger s'il est légitime d'en faire usage.

Le chapitre XIII de *Mt.* est une œuvre où la main du rédacteur n'est pas à mettre en doute. Si nous considérons spécialement ses derniers éléments, nous pouvons y discerner deux conclusions au discours parabolique, dont la seconde fait manifestement figure d'addition. La première, formée de XIII, 34-35, termine un exposé qui s'adresse aux foules; désormais Jésus quitte celles-ci (v. 36) pour se consacrer à l'instruction des seuls disciples. Après l'explication de la parabole de l'ivraie (vv. 36-43), viennent les petites paraboles du trésor, de la perle et du filet (vv. 44-50) : alors qu'aucune particule ne les rattache à l'explication de l'ivraie, elles se trouvent unies entre elles par l'adverbe πάλιν; elles apportent, de plus, une pensée nouvelle en regard de ce qui précède, celle de la valeur, du caractère précieux du Royaume [141].

C'est à la suite de cet ensemble composite qu'apparaît la seconde conclusion (vv. 51-52) et l'on soupçonne déjà son lien au contexte d'être secondaire. D'abord, le v. 51 a toutes les apparences d'un remplissage rédactionnel. Au sujet du v. 52, il est malaisé de découvrir dans le contexte précédent le point d'attache du pronom de la locution διὰ τοῦτο. Même si on le réfère à ce qui précède en général, la relation ne ressort pas clairement, en dépit d'essais divers des critiques [142].

[141] Th. SOIRON, *Die Logia Jesu*, Münster, 1916, pp. 42-43.

[142] Klostermann (*Das Matthäusevangelium*, p. 125) suggère sans conviction que Jésus et les disciples doivent, dans leur enseignement, relier l'ancienne vérité à l'élément nouveau qui n'est autre que le revêtement parabolique, ou inversement utiliser les images anciennes des paraboles pour exprimer la doctrine nouvelle; Lagrange (*Év. selon S. Matthieu*, p. 280), après avoir supposé ici la liaison araméenne *'al dᵉnäh*, traduite « c'est pour toutes ces raisons »,

En marge de pareilles tentatives nous noterons, tout d'abord, qu'étant donné le caractère composite du chapitre XIII de *Mt.* et très spécialement de la fin du discours parabolique, il y a toutes les chances pour que le v. 52 soit lui-même un élément rapporté; διὰ τοῦτο n'y sera pas autre chose qu'une simple liaison dont il n'y aura pas à forcer la portée en voulant lui découvrir à tout prix un antécédent précis dans les versets antérieurs.

Il reste que l'évangéliste a eu son idée en plaçant ici ce court fragment : il se situe dans la ligne d'un idéal, chez lui indubitable et qu'il a très probablement vécu lui-même, celui du γραμματεύς chrétien. De ceci l'on pourra déduire la présence de lettrés juifs au sein des premières communautés, ce que confirme le reste de notre documentation.

Le premier évangile, comme il a été noté à plusieurs reprises [143], repose sur l'A. T., dans ce sens que son auteur scrute ce dernier dans le but d'y découvrir les annonces de la messianité de Jésus, attitude qu'il partage avec la théologie des premiers siècles chrétiens [144]. Cet idéal n'est d'ailleurs pas sans connexion avec l'aspect légaliste du Christ matthéen; mais il permet surtout d'admettre la présence de docteurs juifs au sein des premières communautés, y pratiquant, dans l'optique chrétienne, une exégèse des Écritures caractéristique de leur office. Déduction que corroborent d'autres témoignages. Nous savons par *Act.*, VI, 7 que plusieurs prêtres se comptèrent parmi les convertis des premiers jours : or, il est certain que nombre de prêtres juifs de l'époque avaient été formés à l'école des rabbins, et non seulement des membres de l'aristocratie sacerdotale, mais aussi des prêtres ordinaires et même des ministres inférieurs, lévites ou portiers [145]. Les Actes nous informent,

propose un lien logique soit avec la forme parabolique — c'est la seconde suggestion de Klostermann —, soit avec le contenu des paraboles, considéré comme quelque chose de nouveau; P. Dausch, *Die heilige Schrift des N. T., Die drei älteren Evangelien*, Bonn, 1916, p. 218, ainsi que J. Schmid, *Das Ev. nach Matthäus*, p. 184, tentent un rapprochement par rapport à la réponse affirmative des disciples au v. 51 etc.

[143] J. Hoh, *a. c.*, dans *Bibl. Zeitschrift*, XVII, 1925, pp. 256-269; *TWNT*, I, art. γραμματεύς (Jeremias), p. 742.

[144] *Lc*, XXIV, 25-27; *Jn*, V, 46; Irénée, *Haer.*, IV, 9, 1; 26, 1, auquel nous devons d'ailleurs des vues lumineuses sur l'unité des deux Testaments et qui cite *Mt.*, XIII, 52 avec XXIII, 34 et *Lc*, XXIV, 26.

[145] Du haut clergé : R. Ḥananya, préfet des prêtres (*s^{e}gan hakkōh^{a}nīm*, στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ : cf. *Act.*, IV, 1; 24.26), chargé de l'ordre extérieur du Temple, venant en dignité immédiatement après le Grand Prêtre (*Abot*, III, 2); Simon, ἐξ ἀρχιερέων (Jos., *Vita*, 39, § 197); R. Simon, fils du préfet des prêtres (*Šeq.*, VIII, 5; *Men.*, XI, 9, plutôt que lui-même *sāgān* : *Ḥull.*, 90^{b}); Yišmael ben Éliša, contemporain d'Aqiba, petit-fils de Grand Prêtre (*Tos. Ḥall.*, I, 10); R. Sadoq, antérieur à la guerre juive, pareillement descendant de Grand Prêtre (*Abot*, IV, 5; *Abot R. Nat.*, rec. A, ch. 16); R. Éléazar, fils du précédent, négociant en huile à Jérusalem (*Tos. Beṣa*, III, 8); Josèphe lui-même, qui se glorifie d'appartenir à la classe sacerdotale de Yehoyarib, la première en importance (*I Chr.*, XXIV, 7; cf. Str.-Bill., II, pp. 55-56).

en outre, au sujet de Barnabé, qui était lévite (IV, 36), tout en appartenant au groupe des prophètes et docteurs (διδάσκαλοι) d'Antioche, en compagnie de « Siméon appelé Niger, Lucius de Cyrène, Menahen, ami d'enfance d'Hérode le Tétrarque et Saul » (*Act.*, XIII, 1). Des lettrés juifs convertis à l'Évangile, ce dernier est bien le plus célèbre : né à Tarse, en Cilicie, il déclare avoir été éduqué à Jérusalem et formé, aux pieds de Gamaliel, à l'observance de la Loi (*Act.*, XXII, 3); plus tard, nous le rencontrerons à la cour de justice lors des procès des chrétiens, ainsi qu'il l'avoue lui-même (*Act.*, XXVI, 10-11); comme le grand nombre des rabbins, Paul était pharisien (*Act.*, XXVI, 5).

Nous pouvons conclure, semble-t-il, qu'en évoquant, à la fin d'une instruction aux disciples, « tout γραμματεύς devenu disciple du Royaume des Cieux », Matthieu se fait l'écho d'expériences de la communauté : non seulement les livres saints de l'A. T. y étaient scrutés pour y lire les préparations au Messie Jésus, mais des maîtres d'enseignement rabbinique étaient venus enrichir le christianisme naissant d'un savoir et d'une technique au service de la foi renouvelée [146]. De cette expérience l'auteur du premier évangile fut simultanément l'écho et l'agent, ce dont témoignent l'esprit et la méthode développés dans son œuvre. C'est ainsi qu'on explique qu'il ait voulu clore par ce logion le discours parabolique. Non pas qu'on doive rechercher dans cette dernière composition elle-même ce qui, aux yeux de Matthieu, représente l' « ancien » et le « nouveau » : le verset que nous étudions est, ne l'oublions pas, lui-même une parabole, ce qui suffirait presque à rendre compte de sa présence en cet endroit; mais l'on peut dire également qu'en groupant ici une partie importante de l'enseignement du Christ, l'auteur exerçait en même temps, lui, le scribe chrétien, son office d'instructeur de la communauté. On comprendra mieux, dès lors, qu'il ait éprouvé satisfaction à se laisser lui-même discrètement entrevoir [147] à la fin d'un ensemble qu'il avait peut-être particulièrement soigné.

Cependant la difficulté d'établir un lien logique parfaitement adéquat avec le contexte antécédent nous indique que ce verset peut difficilement être une création de l'évangéliste : il l'aura reçu de la tradition

avait reçu une formation rabbinique fort poussée, puisque âgé de quatorze ans il peut, à l'en croire, se faire l'interprète de la Tora devant l'aristocratie cléricale et civile (*Vita*, 1-2) : cf. K. Marti-G. Beer, *Abot* (*Die Mischna...* publiée par G. Beer et O. Holzmann), *passim*; J. Jeremias, *Jerusalem...*, II B, pp. 101-102 et *passim* : on trouvera dans ce dernier ouvrage (p. 102) d'autres références concernant les membres du clergé ordinaire et les ministres inférieurs formés à l'école des rabbins.

[146] E. Haenchen, *a. c.*, dans *Z. f. Theol. u. Kirche*, XLVIII, 1951, p. 43.

[147] P. Benoit, *L'Évangile selon saint Matthieu*, p. 92.

et intégré au mieux à son texte. Il convient donc de se demander si le contenu de ce fragment, qui paraît être ancien, ne viendrait pas, au stade de Jésus historique, s'harmoniser avec d'autres souvenirs dont on aurait pareillement établi la provenance précommunautaire, tout spécialement s'il ne compléterait pas ce que nous savons déjà par *Mt.*, VIII, 19 et *Mc*, XII, 28-34. Pour répondre à cette question, c'est désormais à la portée de *Mt.*, XIII, 52 au stade primitif que nous devons nous attacher.

Nombre de commentateurs envisageraient ici une fonction prévue par Jésus dans la société dont il était le fondateur et pouvant être équiparée à l'institution rabbinique, d'où l'appellation γραμματεύς : « Jésus, écrit Lagrange, désapprouvait le scribe pharisien, qui ergote sur la lettre de la Loi sans tenir compte de la loi de charité, mais s'il se donnait tant de peine pour former ses apôtres, s'il leur révélait ses secrets, c'était pour former des instructeurs qu'on pouvait bien nommer scribes (XXIII, 34), selon le principe qu'il ne fallait pas détruire mais améliorer »[148]. Ce n'est pas, cependant, du fait qu'en particulier *Mt.*, V, 19 prévoit un enseignement donné au sein de la communauté qu'on doit nécessairement interpréter notre verset comme fondant chez Jésus historique l'office correspondant. Au vrai, les termes eux-mêmes ne nous orientent guère vers semblable exégèse.

Tout d'abord le verbe μαθητεύειν. Formé sur le substantif μαθητής, il a, en dehors du N. T.[149], le sens intransitif d' « être » ou « devenir disciple », ce qui fait de l'aoriste passif, s'il se rencontre, une forme déponente. Mais cette signification n'est manifeste dans le N. T. qu'en un seul passage, *Mt.*, XXVII, 57, et seulement dans un groupe de mss, où il est dit de Joseph d'Arimathie : ἐμαθήτευσεν τῷ Ἰησοῦ, au lieu d'ἐμαθήτευθη que présentent les autres témoins[150]. Ailleurs, ce verbe, à l'actif, signifie « faire, constituer disciple », d'où, au passif, « être fait, constitué, devenir disciple[151] ». Voici les passages en question : *Mt.*, XXVIII, 19 (μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη); *Act.*, XIV, 21 (Paul et Barnabé à Derbé : εὐαγγελιζόμενοί τε τὴν πόλιν ἐκείνην καὶ

[148] M. J. LAGRANGE, *Év. selon S. Matthieu*, p. 281. Dans le même sens, J. HOH, *a. c.*, dans *Bibl. Zeitschrift*, XVII, 1925, p. 265; J. SCHMID, *Das Ev. nach Matthäus*, p. 184.

[149] Ce verbe manque dans LXX, Philon et Josèphe : cf. *TWNT*, IV, art. μαθητεύω (RENGSTORF), p. 465.

[150] La leçon ἐμαθήτευθη pourrait être une correction inspirée précisément de *Mt.*, XIII, 52.

[151] Il est remarquable que ce sens transitif n'apparaisse pas en dehors du N. T., bien que le passage de l'intransitif au factitif soit un phénomène de la Koinè : F. BLASS-A. DEBRUNNER, *Grammatik...*, pp. 98-99, 195. Rengstorf (*TWNT*, *a. c.*, p. 465) propose pour expliquer cet usage particulier l'idée sous-jacente qu'on ne *devient* disciple qu'à partir d'un *appel* invitant à marcher à sa suite. On pourrait expliciter davantage et supposer que le N. T. ou les premières formations littéraires grecques qui servirent aux évangélistes, utilisant d'abord le passif

μαθητεύσαντες ἱκανούς)[152]. Quel pourrait être le substrat sémitique d'un tel verbe? Il n'est pas aisé d'apporter une réponse définitive. Plutôt que de recourir à un adjectif comme *bāqī*, au sens d' « expert, instruit, versé dans[153] », qui n'offre pas de correspondance étymologique, on pourrait envisager deux possibilités : *talmīd (talmīdā') l*e[154] a l'avantage de rendre compte du datif τῇ βασιλείᾳ tel qu'il a été retenu par les éditions critiques et la majorité des mss importants. En admettant que la préposition *l*e établit ici un lien génitival objectif[155], on pourrait traduire simplement « disciple du Royaume des Cieux ». Que signifie l'expression? Ou bien l'on conçoit le Royaume des Cieux comme un maître, image assez étrange[156]; ou bien l'on admet ici une ellipse : « disciple (de Jésus, membre) du Royaume des Cieux », ce qui s'entendrait mieux si, au lieu de *l*e, on optait pour la particule *b*e[157] appuyée par certains témoins[158], qui portent ἐν τῇ βασιλείᾳ. Mais en tout cela le participe μαθητευθείς est rendu par un substantif. Comme équivalent verbal, on pourrait songer au participe hitpael *mitlamméd*, dont le sens est « celui qui s'instruit, s'exerce dans un art, une science[159] ». Étant donné le caractère intemporel du participe non-prédicat[160], le sens peut facilement être « celui qui, après s'être instruit, est actuellement versé dans une science », se rapprochant ainsi du participe pual du même verbe. C'est ainsi, en tout cas, qu'ont compris μαθητευθείς Vulg. (*Mt.*, XIII, 52 : « doctus in regno caelorum »; cf. XXVIII, 19 : « docete omnes gentes »; *Act.*, XIV, 21 : « docuissent multos ») et les versions syriaques anciennes[161]. Cette « instruction » ayant trait au Royaume des cieux n'est pas pour

d'un verbe qui normalement signifie « être ou devenir disciple », aient voulu souligner l'aspect « passif » de cette opération, avec la nuance « être rendu disciple »; ce qui a pu avoir pour conséquence l'emploi du même verbe à l'actif dans le sens de « constituer disciple ».

[152] Ign., *ad Rom.*, III, 1 : ἃ μαθητεύοντες ἐντέλλεσθε.

[153] Str.-Bill., I, p. 676.

[154] G. Dalman, *Die Worte Jesu*, I, Leipzig, 1898, p. 87, dont la suggestion est faite, il est vrai, sans conviction, puisqu'il ajoute que « vraisemblablement l'expression est à attribuer à l'auteur grec et qu'il est inutile de chercher quelque équivalent dans la bouche de Jésus ».

[155] La chose paraît possible, tant en hébreu qu'en araméen, spécialement lorsque le nom régent est indéterminé : P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, 1947, pp. 394-395; L. Palacios, *Grammatica aramaico-biblica*, Rome, 1953, p. 72.

[156] A moins que, comme le pense Zahn (cité par Hoh, *a. c.*, dans *Bibl. Zeitschrift*, XVII, 1925, p. 263), on ne fasse de cette étrangeté une garantie d'originalité.

[157] Suggérée également par Dalman, *o. c.*, *l. c.*

[158] Cf. J. Hoh, *a. c.*, p. 263, n. 1.

[159] Le hitpael de *lmd* manque en hébreu biblique. Pour le néo-hébreu, cf. *Giṭ.*, 24b, 60a; *Yeb.*, 37b; *Taan.*, 27b; *Yoma*, 37b. A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, p. 450, qui suggère ce rapprochement, ponctue étrangement *hittalméd*.

[160] P. Joüon, *a. c.*, p. 341.

[161] Cf. J. Hoh, *a. c.*, p. 262. *Ign.*, *ad Rom.*, III, 1, ἃ μαθητεύοντες ἐντέλλεσθε est traduit « ce que vous commandez aux autres par vos leçons » par P. Th. Camelot, *Ignace d'Antioche, Lettres*, Paris, 1944, p. 80.

autant univoque, surtout si l'on tient compte des flottements de la tradition manuscrite qui porte tantôt le simple datif, tantôt ἐν ou εἰς. Doit-on entendre la chose comme une instruction acquise en vue du Royaume, soulignant son aspect en partie futur? Ou encore comme une science du Royaume, c'est-à-dire de la διδαχή [162] concernant le Royaume? Il restera toujours malaisé d'y voir clair, surtout si les tentatives s'opèrent à l'intérieur du seul hébreu.

Mais quelle que soit l'option envisagée, aucune n'impose qu'on interprète *Mt.*, XIII, 52 d'un personnage qui, une fois entré dans le Royaume, mérite d'y être considéré comme un scribe. On comprend au contraire beaucoup mieux la phrase d'un scribe (juif) « devenu » ou « fait disciple du Royaume » (de quelque manière qu'on l'entende) ou encore « instruit dans (la doctrine du) Royaume », donc scribe *avant* d'avoir pris contact avec le Royaume [163]. Ce point de vue semble d'ailleurs devoir être confirmé par ce qui suit.

L'adjectif πᾶς, tout d'abord, laisse pressentir un cas concret : la petite parabole de *Mt.*, XIII, 52 n'aurait-elle pas appartenu à un épisode dont elle aurait été la conclusion et dont les vicissitudes de la transmission l'auraient détachée? Le sens aurait été alors : « De même que ce scribe..., ainsi tout scribe... » On pourrait citer des cas analogues dans les synoptiques, où, cette fois, l'épisode qui prépare la conclusion généralisante a été conservé : ainsi *Mc*, III, 31-35 par., qui traite de la vraie parenté de Jésus et qui, d'après les deux premiers évangiles, s'achève par ces mots : « quiconque (*Mt.* : ὅστις... ἄν; *Mc* : ὃς ἄν) fait la volonté de mon Père » (= *Mt.*; *Mc* : « de Dieu ») etc.; *Mc*, IX, 38-40, où à la fin de la péricope de l'exorciste étranger on peut lire : « il n'est personne (οὐδεὶς γάρ ἐστιν) qui puisse faire un miracle en invoquant mon nom » etc.; *Mc*, X, 13-15, où, après avoir fait bon accueil aux enfants, Jésus conclut : « quiconque (ὃς ἄν) n'accueille pas le Royaume de Dieu comme un enfant » etc. [164]. Or, n'avons-nous pas précisément, parmi les souvenirs évangéliques, de ces épisodes qui, bien qu'apparemment incomplets, s'accommoderaient bien d'une telle conclusion? Sans prétendre affirmer que *Mt.*, XIII, 52 se soit ajusté jadis aux deux fragments examinés précédemment, est-il téméraire de proposer qu'à un stade plus ancien de la tradition, ce fut

[162] *Mc*, I, 22.27; *Mt.*, VII, 28; *Act.*, XIII, 12 etc.

[163] J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen, 1956, p. 181 : « Ist ein Schriftgelehrter ein Jünger der Königsherrschaft Gottes geworden... »

[164] Ces cas sont les plus clairs. On pourrait encore alléguer *Mc*, VI, 4 par. : « un prophète n'est méprisé que dans sa patrie »; X, 2-12 par. : « Quiconque répudie sa femme et en épouse une autre »; *Lc*, IX, 61-62 : « Quiconque met la main à la charrue... ». Sont moins susceptibles d'être invoqués, à cause du lien originel douteux de la conclusion avec ce qui précède : *Mc*, IX, 36-37; X, 17-23.

un cas analogue à ceux des scribes de *Mt.*, VIII, 9 et *Mc*, XII, 28-34 par. que venait clore la réflexion de Jésus (πᾶς γραμματεὺς μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν...), généralisant comme il avait, semble-t-il, coutume de le faire?

Pourquoi, par ailleurs, devrions-nous refuser ici au terme γραμματεύς le sens de lettré juif qu'il a couramment dans le N. T. [165]? On ne voit pas qu'un motif suffisant puisse nous inciter à opter ici pour un sens différent, comme nous le ferions en voyant dans ce verset une allusion à une fonction de la communauté des disciples assimilable à celle de scribe.

Il nous reste enfin à examiner le second membre de la parabole : quelle est la portée de l'image du maître de maison [166] tirant de son trésor du « neuf » et du « vieux »? Cette comparaison, reconnaissons-le, s'entend bien d'un véritable scribe s'associant au cercle des disciples de Jésus. L'on convient, avec Lagrange [167], que l'expression « nova et vetera » ne peut désigner le Nouveau et l'Ancien Testament, parce que ceci serait « dépasser l'horizon de Jésus au moment où il parlait ». Il reste néanmoins possible d'entendre la chose du message de l'ancienne Alliance sur lequel médite le γραμματεύς : lorsqu'il accède au Royaume, l'antique doctrine s'enrichit d'une orientation nouvelle et d'un apport complémentaire [168].

On objectera peut-être que cette interprétation se heurte à *Mc*, II, 21-22 par. : dans la comparaison des vêtements et des outres, Jésus paraît affirmer sa certitude que le « nouveau » ne se laisse pas relier à ce qui l'a précédé, qu'il est porteur d'un contenu irréductible à tout message antérieur [169]. Faut-il ici imiter la gêne

[165] Le cas particulier de *Mt.*, XXIII, 24 a été considéré plus haut.

[166] οἰκοδεσπότης. Le terme est l'équivalent de *rab habbayit*, qui signifie le propriétaire d'une maison, d'un terrain (*Mt.*, XIII, 27) : STR.-BILL., I, p. 676.

[167] *Év. selon saint Matthieu*, p. 282.

[168] Le rabbinisme connaît l'expression « ancien et nouveau », l' « ancien » étant la Tora et le « nouveau » l'enseignement des rabbins : *Erub.*, 21[b].

[169] C'est ce qu'affirme également *Lc*, V, 36-38. Ce qui n'a pas empêché le troisième évangéliste d'adjoindre ici un logion qui paraît se rapprocher, quant au sens, de *Mt.*, XIII, 52 : on y vante, en effet, la valeur de ce qui est vieux : « Personne, après avoir bu du vin vieux, ne veut du nouveau. On se dit en effet : C'est le vieux qui est bon » (V, 39). On pourrait considérer le lien à ce qui précède comme purement verbal; mais l'on interpréterait aussi bien ce verset comme la constatation d'un fait malheureux et comme une mise en garde contre une trop grande estime de ce qui est vieux : « On se dit... », ce qui ne signifie pas que ce qu'on exprime corresponde à la vérité : *TWNT*, V, art. παλαιός (SEESEMANN), p. 715. Cette exégèse s'adapte bien à ce qui précède et le contexte offert par *Lc* pourrait être ancien. Ce que vient corroborer, semble-t-il, le logion 47 de l'*Évangile selon Thomas*, qui situe l'équivalent de *Lc*, V, 39 (sans la réflexion ὁ παλαιὸς χρηστός ἐστιν) avant la comparaison du vin et des outres, le tout signifiant que l'ancien et ceux qui s'y attachent exclusivement sont incompatibles avec la nouveauté évangélique. En tout cas, nous avons là, en dépit des lacunes des mss (*Lc*, V, 39 manque dans D it Marcion Irén Eus), une garantie d'authenticité pour l'ensemble

de certains [170] et déclarer les deux données inconciliables sur le plan de Jésus historique? C'est peut-être aller trop vite en besogne. Nous avons plutôt ici deux logia qui ne s'opposent que pour se compléter mutuellement et dont le sens total se trouve bien synthétisé en *Mt.*, v, 17. Nouveauté irréductible, le message du Fils de l'Homme ne méprise pas la lente éducation qui l'a préparé, mais sait au contraire y lire les signes d'une économie et l'annonce des réalisations terminales : Jésus lui-même a trop invoqué l'A. T. [171] pour qu'on puisse le soupçonner de s'en séparer sans retour. Seul celui qui refuse le dépassement et s'attache aux figures comme à une valeur en soi se ferme aux lumières de la manifestation définitive. C'est dans la perspective de la pensée d'ensemble de Jésus, reconstituée à partir des évangiles, qu'il convient de peser les expressions imagées de *Mc*, II, 21-22 par.

Nous voici parvenus au terme de notre examen des données scripturaires susceptibles d'apporter à l'hypothèse que nous posions l'appui souhaité. Que nous permettent-elles de conclure? On croit pouvoir, sans forcer les textes — nous n'avons volontairement retenu, comme arguments véritables, que les plus sûrs — aboutir à cet énoncé que l'on pense suffisamment fondé : des scribes juifs ont écouté Jésus avec attention et sympathie, se sont tournés vers lui comme vers un guide religieux exceptionnel, sont même allés jusqu'à demander d'être de ses intimes et ont obtenu d'appartenir au groupe de ses disciples au sens restreint.

Avant de jauger l'importance de ce fait pour une meilleure connaissance de l'histoire ainsi que de la pensée de Jésus et de ses premiers fidèles, il nous faudra le confronter avec ce que l'on peut entrevoir du milieu lettré palestinien à cette époque.

Lc, v, 37-39 : d'autant que la version de la parabole des outres fournie par *l'Év. selon Thomas* laisse entendre, avec son parallélisme, un son plus original : G. Quispel, *Some Remarks on the Gospel of Thomas*, dans *NTS*, V, 1958-59, p. 281; H. Montefiore, *A Comparison of the Parables of the Gospel according to Thomas and of the Synoptic Gospels*, dans *NTS*, VII, 1960-61, p. 238.

[170] Cf., p. ex., Seesemann, *a. c.*, *l. c.*

[171] *Mc*, II, 25-26 (cf. *I Sam.*, XXVI, 1); VII, 6-7 par. (cf. *Is.*, XXIX, 13); VII, 10 par. (cf. *Ex.*, XX, 12; *Dt.*, V, 16; *Ex.*, XXI, 17); X, 6-8 par. (cf. *Gen.*, I, 27; II, 24); XI, 17 (cf. *Is.*, LVI, 7; *Jér.*, VII, 11); *Mt.*, VI, 6 (cf. *II Rois*, IV, 33); VII, 23 (cf. *Ps.*, VI, 9); IX, 13ª; XII, 7 (cf. *Os.*, VI, 6; *II Sam.*, XV, 22; *Prov.*, XXI, 3); X, 35-36 (cf. *Mich.*, VII, 6); XII, 5 (cf. *Nomb.*, XXVIII, 9-10); XVIII, 16 (cf. *Dt.*, XIX, 15); XXIII, 23 (cf. *Mich.*, VI, 8). Sans compter les cas où Jésus renchérit sur les exigences de la Loi : *Mt.*, V, 27 (cf. *Ex.*, XX, 14; *Dt.*, V, 18); V, 33-37 (cf. *Is.*, LXVI, 1; *Ps.*, XLVII, 3; XCVIII, 5); V, 43 (cf. *Lév.*, XIX, 18).

III

Qu'étaient les scribes au temps de Jésus [172]?

Il est certain que dans la Mišna le terme « scribe » *(sōfèr)* ne désigne généralement [173] des docteurs de la Loi que pour l'époque révolue des cinq derniers siècles avant l'ère chrétienne, temps où enseignèrent les premiers maîtres de la Tora et fondateurs de la loi orale [174]. Pour les rabbins postérieurs, l'appellation courante est *ḥākām* [175]. *Sōfèr*, en contexte contemporain, désigne tantôt le simple copiste [176], tantôt le maître d'école, chargé de l'enseignement élémentaire des enfants [177] et dépourvu de l'ordination rabbinique (*s^{e}mīkāh*). Ce dernier point

[172] Str.-Bill., I, pp. 79-81; E. Schürer, *Geschichte...*, II, pp. 374-375; *The Jewish Encyclopedia*, vol. XI (1905), art. *Scribes*, pp. 123-126; J. Jeremias, *Jerusalem...*, II B, pp. 101-114; *TWNT*, I, art. γραμματεύς (Jeremias), pp. 740-742; D. Daube, *The N. T. and Rabbinic Judaism*, pp. 210-212.

[173] Quelques exceptions d'époque tannaïtique : *Soṭa*, 15^{a}; *Num. r.*, 9 (155^{a}); *Sifré Num.*, v, 15; *j. Soṭa*, vii, 21^{c}. Dans le texte vulgaire des Dix-huit Bénédictions, à la treizième on demande que Dieu fasse miséricorde « aux justes et pieux et anciens d'Israël ainsi qu'au reste de leurs *sōfe^{r}rīm* » : ces derniers mots manquent toutefois dans les recensions anciennes de la prière.

[174] *Orla*, iii, 9; *Yeb.*, ii, 4; ix, 3; *San.*, xi, 3; *Kel.*, xiii, 7; *Para*, xi, 4-6; *Ṭoh.*, iv, 7-11; *Ṭ. Yom*, iv, 6; *Yad.*, iii, 2.

[175] *Pea*, ii, 1; iii, 2, 4; iv, 9; v, 3; *Dem.*, iii, 1; iv, 3; *Kil.*, v, 8; *Šeb.*, ii, 9; vii, 4 etc. L'expression *talmīd hākām* désigne très fréquemment les élèves de rabbins parvenus au terme de leur formation : Str.-Bill., II, pp. 651 ss.

[176] *Šab.*, xii, 5; *Ned.*, ix, 2; *Giṭ.*, iii, 1; vii, 2; viii, 8; ix, 8; *B. Meṣ.*, v, 11; *San.*, iv, 3; v, 5 et le « petit traité » *Soferim*. Ces scribes professionnels — nommés aussi *liblārīn* (de libellarii) — exerçaient le double office de copistes des rouleaux de la Tora, phylactères, inscriptions des portes *(me^{e}zūzōt)* (*San.*, 17^{b}; *Šab.*, 133^{b}), et de notaires publics (*San.*, 11^{b}; 17^{b}). *Pes.*, iii, 1 traite même de la colle *(qullān)* du *sōfèr*, qui se faisait donc relieur à l'occasion : cf. G. Beer, *Pesachim* (*Die Mischna...* publiée par G. Beer et O. Holtzmann), Giessen, 1912, p. 125. Fantaisiste est l'étymologie fournie par le Talmud, selon lequel le nom de *sōfe^{r}rīm* proviendrait de ce que ceux qu'il désignait « comptaient » les lettres de la Tora ou encore évaluaient le nombre des lois ou d'objets de loi suivant leur genre : *j. Šeq.*, v, 48^{c}; *Ḥag.*, 15^{b}; *Qid.*, 30^{a}; *San.*, 106^{b}. Le terme γραμματεύς se trouve sur des tombes romaines du Bas-Empire : E. Schürer, *Geschichte...*, II, p. 375, n. 7.

[177] L'organisation généralisée de l'enseignement élémentaire en Palestine à l'époque de Jésus n'est pas facilement démontrable. Si l'on néglige l'attribution probablement légendaire à Simon ben Šaṭaḥ (fin du ii^{e} s. — début du i^{er} av. J. C.) de l'ordre donné aux enfants de fréquenter l'école (*j. Ket.*, viii, 32^{c}), la première loi portée dans ce sens paraît remonter à Josué ben Gamaliel, Grand Prêtre de 63 à 65 ap. J. C. : d'après *B. Bat.*, 21^{a}, il imposa aux provinces et aux centres d'entretenir des maîtres et obligea les parents à conduire leurs enfants au *bēt hasséfèr* dès l'âge de six ou sept ans. Néanmoins il est plus que vraisemblable qu'au temps de Jésus on initiait couramment les enfants à la lecture et à l'écriture de manière à les rendre tôt aptes à entrer en contact avec la Tora (cf. *II Tim.*, iii, 15). Jésus, qui n'avait pas reçu de formation rabbinique, savait néanmoins lire et écrire comme le prouvent sa connaissance des livres sacrés ainsi que des témoignages comme *Lc*, iv, 16 ss.; *Jn*, viii, 6-8. Lors du service synagogal, la lecture de la Bible qui, dans la diaspora, était confiée à un prêtre ou à un ancien (Philon, *Fragm.*, dans Eus., *Praep. ev.*, viii, 7, 13), pouvait être faite en Palestine par des laïques ordinaires : *Giṭ.*, v, 8 déclare simplement qu'on devait préférer un prêtre ou un lévite, s'il s'en trouvait, à un laïque. Pour une époque plus tardive, W. Kornfeld, art. *Parenté*, dans *SDB*, T. VI, col. 1288, fait remarquer que les « documents de Murabba'at... montrent que beaucoup d'hommes de condition très humble savaient, vers 130, écrire et signer de leur nom ».

ressort, par exemple, du groupe *sōfᵉrīm ūmišnīm* [178], les premiers étant les maîtres de la Bible, les seconds de la Mišna ; ce qu'éclaire la Tosefta[179] en précisant qu'un *sōfèr* peut expliquer à sa façon simple et ordinaire les passages dont le targum était prohibé. D'après la Mišna encore [180], R. Éliézer le Grand (ben Hyrcanos) (vers 80 après J. C.) se plaignait de ce qu'après la destruction du Temple « les *ḥakkīmayyā'* se sont ravalés au rang de *safrayyā'*, les *safrayyā'* au rang de ministres de synagogue *(ḥazzānayyā')* [181] et ceux-ci au rang du peuple (ignorant) [182] ».

Qu'en est-il des données évangéliques? Il ne fait aucun doute qu'en maint passage les γραμματεῖς sont à considérer comme de véritables rabbis. Au voisinage des ἀρχιερεῖς et des πρεσβύτεροι il peut difficilement s'agir d'une autre sorte de personnage : ce n'étaient certainement pas des maîtres d'enseignement élémentaire qui siégeaient au Sanhédrin en compagnie de l'aristocratie sacerdotale et du patriciat laïque [183]. De plus, selon *Mt.*, XXIII, 2, Jésus déclare que « les scribes... [184] occupent la chaire de Moïse », c'est-à-dire qu'en même temps qu'ils ont droit à une place d'honneur à la synagogue [185], ils sont les héritiers spirituels et fonctionnels du premier législateur : nous trouvons ici l'idée rabbinique de succession mosaïque que confère l'ordination par imposition des mains, conception greffée sur la scène de *Nomb.*, XXVII, 18-23; *Dt.*, XXXIV, 9 [186]. La haute considération dont les γραμματεῖς

[178] *Lam. r.*, Intr.; *j. Ḥag.*, I, 76ᶜ.

[179] *T. Meg.*, IV, 41.

[180] *Soṭa*, IX, 15.

[181] D'autres témoins portent : « au rang d'élèves *(talmīdayyā')* ».

[182] D'autres témoins précisent : *'ammā' dᵉ'ār'a'*. Ce logion se rattache à la partie additionnelle du traité Soṭa, ce qui n'infirme en rien son caractère ancien : on a tenu d'ailleurs à le conserver en araméen. Il serait moins facile d'argumenter à partir de *Mt.*, XXIII, 34, étudié précédemment. Dans ce que nous avons admis être la citation d'un écrit juif inconnu, la σοφία τοῦ θεοῦ annonce qu'elle envoie des prophètes, des sages et des scribes : bien que la distinction entre le *hākām* et le *sōfèr* apparaisse ici clairement, on songera de préférence, à cause des prophètes qui ouvrent l'énumération, aux trois grandes catégories de guides religieux de l'A. T., les *sōfᵉrīm* étant ceux dont il est question plus haut, ceux des anciens temps.

[183] Le groupe pharisien du Sanhédrin était formé essentiellement de rabbins : comp. *Mt.*, XXI, 45 (οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ φαρισαῖοι) avec le passage parallèle *Lc*, XX, 19 (οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ ἀρχιερεῖς).

[184] Le texte ajoute « et les Pharisiens » : sur la stylisation matthéenne dans cette composition, cf. *supra*, pp. 323 s.

[185] I. Renov, *The Seat of Moses*, dans *Israel Exploration Journal*, V, 1955, pp. 262-267.

[186] *Sifré Num.*, XXVII, 18; cf. *Abot*, I, 1; Str.-Bill., II, pp. 647-648; 654-655; *Der tannaitische Midrasch Sifre zu Numeri*, übersetzt u. erklärt v. K. G. Kuhn (Rabbinische Texte, IIᵉ série, vol. III), Stuttgart, 1959, p. 574, n. 7. Au début du IVᵉ siècle ap. J. C., Rabba bar Rab Huna se prévalait encore des origines palestiniennes de son autorité *(rᵉšūtā')* : « J'ai obtenu la *rᵉšūtā'* de mon père, lui l'a obtenue de Rab, Rab de R. Hiyya et R. Hiyya de R. Judas le Prince » (*San.*, 5ᵃ). A quand remonte le rite de la *sᵉmīkāh?* Il était certainement en usage au IIᵉ siècle de notre ère. Il semble aussi qu'on puisse tirer des conclusions valables pour l'époque apostolique à partir des données d'*Act.*, VI, 6; XIII, 3; *I Tim.*, IV, 14 : cf. J. Jeremias, *Jerusalem...*, II B, p. 104; C. Spicq, *Saint Paul. Les Épitres Pastorales*, Paris, 1947, pp. 320-322.

sont l'objet et dont ils se prévalent, selon les données évangéliques (*Mc*, XII, 38-39; *Mt.*, XXIII, 5-7; *Lc*, XI, 43; XX, 45-47)[187], confirme ce point de vue. Cette estime extraordinaire, qui l'emportait parfois sur celle qu'on réservait au sacerdoce, est d'ailleurs celle que nous révèlent de multiples témoignages de la littérature rabbinique concernant les docteurs, de leur vivant[188] comme après leur mort[189].

Si l'on tient compte de tout ceci, plusieurs passages évangéliques laissent perplexes. Ne trouve-t-on pas, tout d'abord, dans *Mc* des scribes mêlés à la foule (II, 6.16; III, 22), et même discutant (συζητοῦντας) avec elle (IX, 14) : autant de données plus ou moins atténuées au profit des Pharisiens ou même inexistantes dans les deux autres synoptiques[190], donc offrant de bonnes garanties d'ancienneté. Ces données font peu de cas d'une dignité et d'égards tels que nous les ont transmis les sources et, de la sorte, posent un problème.

Que penser, d'autre part, de la constatation de la foule recueillie en *Mc*, I, 22; *Mt.*, VII, 29? Celle-ci est frappée de la doctrine de Jésus, du fait qu'il enseigne « comme un homme qui a autorité (ὡς ἐξουσίαν ἔχων) et non pas comme les (*Mt.* : leurs) scribes[191] ». Ce souvenir, noté par Marc tout au début de l'activité de Jésus, alors que Matthieu en fait la conclusion du Sermon sur la montagne, a, lui aussi, une allure tout autre que rédactionnelle. Quelle est sa signification? Plus spécialement, que recouvre le terme ἐξουσία? Reitzenstein l'interprétait hellénistiquement comme un pouvoir fondé sur la connaissance des secrets divins[192]. La majorité des critiques préfèrent recourir à un

[187] Au sujet des στολαί mentionnées par *Mc* et *Lc*, cf. STR.-BILL., III, pp. 31-32 : la *ṭallīt*, portée par tous, prenait, lorsque s'en revêtait un maître de la Tora, une ampleur insolite soulignant l'importance du personnage.

[188] J. Jeremias, *o. c.*, pp. 112-114, a rassemblé les principaux documents. D'après le Talmud babylonien (*Yoma*, 71[b]), tandis que le Grand Prêtre était reconduit par la foule à sa demeure au soir de l'Expiation, deux docteurs, Abtalyon et Šᵉma'ya s'approchèrent. On vit alors la foule quitter le Grand Prêtre pour escorter les deux personnages. Pour les titulatures rabbiniques, cf. *supra*, pp. 334 ss.

[189] Les mausolées devinrent de mode parmi les Juifs aux premiers siècles de l'ère chrétienne, où les rivalités entre familles ainsi que le goût de l'ostentation conduisirent à dépenser de grosses sommes pour leur ornementation : « ses tombeaux sont plus somptueux que tes palais » (ceux de Nabuchodonosor), déclarait un docteur au sujet des sépultures de Jérusalem (*San.*, 96[b]). L'usage paraît s'être étendu aux rabbis défunts, si l'on en croit l'information conjuguée de *j. Šeq.*, II, 47[a] et de *Gn. r.*, 82 (52[a]) qui citent Siméon ben Gamaliel protestant contre l'usage de la *nèfèš* : « Qu'on n'élève pas de *nᵉfāšōt* pour les Justes : leurs paroles sont leurs mausolées. » On connaît le célèbre tombeau, à Méron, de Siméon ben Yoḥay, autour duquel le merveilleux ne s'est pas privé de se développer : cf. la légende rapportée par J. Jeremias, *Heiligengräber...*, p. 140, d'après *Midr. Qoh.*, XI, 2. L'histoire de la sépulture des rabbins est encore à faire.

[190] Cf. *supra*, p. 345.

[191] En *Lc*, IV, 32, la comparaison avec les scribes fait défaut, peut-être parce que « cette comparaison eût plutôt posé une question à des lecteurs non juifs » (LAGRANGE, *Év. selon S. Luc*, p. 149).

[192] *Poimandrès*, p. 48, n. 2.

contexte plus immédiat, celui du prophétisme biblique. La voix des prophètes s'était tue depuis longtemps en Israël et l'on est stupéfait d'entendre résonner des accents d'où émane la conviction du mandat divin qui vivait au fond du cœur des grands inspirés de l'A. T., alors que les miracles extérieurs viennent l'appuyer [193]. Mais on a prétendu aller plus avant et désolidariser Jésus du prophétisme, en évoquant les énoncés où Jésus se permet de reviser la Loi : « Vous avez appris qu'il a été dit... Eh bien! moi je vous dis... » Ce ton n'a, de fait, jamais été celui d'aucun prophète [194]. En tout cas, il n'était pas celui du rabbinisme contemporain, même si, comme on l'a souligné [195], l'attitude de Hillel n'était pas celle de ses successeurs qui en appelaient constamment aux maîtres du passé, et aussi malgré les similitudes indéniables signalées par Morton Smith [195 bis]. Dans la bouche de Jésus, c'est bien « l'enseignement nouveau » qui a de quoi étonner. Une telle interprétation est parfaitement acceptable et rien n'impose de voir dans cette ἐξουσία *(rᵉšūt, rᵉšūtā')* un erzatz de l'autorité rabbinique, comme l'a préconisé D. Daube [196]. Ce dernier entend ὡς ἐξουσίαν ἔχων « comme s'il possédait l'autorité rabbinique », la *rᵉšūt* en rapport, comme ici, avec l'enseignement et dont on bénéficiait à partir de l'ordination conférée par imposition des mains *(sᵉmīkāh)*. L'étonnement des auditeurs proviendrait, d'après Daube, du fait que Jésus, sans avoir été l'élève des docteurs, enseignait néanmoins comme l'un d'eux; le même étonnement (ἐθαύμαζον) qui saisit les Juifs, d'après *Jn*, VII, 15, lorsque Jésus dispense sa doctrine dans le Temple : πῶς οὗτος γράμματα οἶδεν μὴ μεμαθηκώς; Cette hypothèse n'a rien de contraignant. Le sens d'autorité rabbinique est loin d'être le seul possible pour ἐξουσία —

[193] *TWNT*, II, art. ἐξουσία (Foerster), p. 566; E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, pp. 35-36; V. Taylor, *The Gospel acc. to St. Mark*, p. 173.

[194] E. G. Selwyn, *The Authority of Christ in the N. T.*, dans *NTS*, III, 1956-57, p. 86. Il est aisé de souligner que les prophètes, au moins ceux qui précédèrent l'Exil, pouvaient difficilement s'occuper d'une Tora, au sens où l'entendra plus tard le Judaïsme, avec lequel elle prendra forme.

[195] E. Lohmeyer, *o. c.*, p. 35.

[195 bis] *Tannaitic Parallels to the Gospels*, Philadelphie, 1951, pp. 27-30. L'auteur — qui a mis justement en lumière l'autonomie des maîtres tannaïtes — cite, d'une part, quelques cas où un rabbi s'est cru autorisé à abolir un usage prescrit par la Loi (*Tos. Soṭa*, XIV, 1; *Soṭa* IX, 9, comp. *Sifré Num.*, V, 31; *Soṭa*, IX, 10, comp.. *Tos. Soṭa*, XIII, 10), mais ce sont là des exemples isolés et d'ailleurs obscurs : on se demande, en particulier, s'il s'agit bien d'abolitions proprement dites ou simplement de constatations portant sur la cessation pratique de l'usage prescrit (cf. H. Bietenhard, *Soṭa*, dans *Die Mischna...*, publiée par D. Rengstorf et D. Rost, Berlin, 1956, pp. 155 s.). D'autre part, quant à la formule ἐγὼ δὲ λέγω, qui est effectivement rabbinique, dans les passages allégués par M. Smith (*Sifré Num.*, XI, 21-22; *Sifré Dt.*, VI, 4; *Tos. Bikk.*, I, 2; *Tos. Miqw.*, III, 4), l'autorité du Rabbi ne s'oppose ou ne corrige qu'un point de vue rabbinique antérieur et nullement une prescription de la Tora, comme le fait Jésus en Mt., V.

[196] *The N. T. and Rabbinic Judaism*, pp. 211-212.

rᵉšūt, comme le reconnaît d'ailleurs Daube lui-même, et ses explications à partir de *Mc*, XI, 28-33; *Mt.*, XXI, 23-27; *Lc*, XX, 1-8 sont plutôt étranges. Tandis que Jésus enseigne dans le Temple, voici que l'interrogent grands prêtres, (scribes) et anciens du peuple : « Par quelle autorité (ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ) fais-tu cela? » Dans cette question, ἐξουσία ne peut être, selon Daube, que la *rᵉšūt* rabbinique et la phrase signifie : « De quel rabbin tiens-tu ta fonction? » Mais dans sa réplique — « Moi non plus je ne vous dirai pas de quelle autorité je fais cela! » — Jésus entendrait ἐξουσία dans un tout autre sens, infiniment plus élevé. Dans une telle proximité, comment le même terme peut-il offrir un sens si différent? Mais surtout comment comprendre la nouveauté de l'enseignement de Jésus (διδαχὴ καινή), telle que la proclament ses auditeurs en *Mc*, I, 27, comme le voudrait Daube? Cette nouveauté, cette nouvelle interprétation de la Loi était-elle vraiment la caractéristique de l'enseignement des rabbins, chez qui la tradition orale jouait un rôle si essentiel[197]? De toutes façons, il reste à expliquer *Mc*, I, 27, où la nouveauté figure parmi les motifs de l'étonnement de la foule : cette nouveauté ne saurait être celle de l'enseignement des docteurs, lesquels avaient sans doute cessé de surprendre.

Conformément à ces considérations — où se rencontrent trop de conjectures invérifiables —, Daube tient les scribes auxquels Jésus est opposé pour des maîtres d'enseignement élémentaire. Puisque Jésus parlait comme un rabbin ordonné, on ne pouvait lui opposer que des maîtres d'école. Ce dernier point possède, croyons-nous, des fondements plus solides que ce qu'il sert à renforcer dans l'exposé de Daube, mais il est douteux qu'on puisse le déduire du texte que nous venons d'examiner : car l'ἐξουσία dont Jésus se prévaut et que lui découvrent ses auditeurs est sans doute plus que la simple autorité rabbinique à laquelle se puisse opposer le chétif prestige de répétiteurs de second rang.

Il est permis d'être plus optimiste pour les textes précédemment invoqués et leur caractère vraisemblablement ancien fait réfléchir. Ces scribes mêlés à la foule, discutant avec elle, se pressant avec elle autour de Jésus, peuvent-ils représenter d'importants docteurs de la Loi, objets de la vénération de tous, dont les paroles étaient reçues avec obéissance et les incitations suivies d'effet[198]? C'est ce qu'il est

[197] J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien...*, I, pp. 267-272. Daube note lui-même (*o. c.*, p. 214) que les expressions à peu près synonymes *tōrāh ḥᵃdāšāh* et (aram.) *'ūlᵉfān ḥᵃdat* ne nous sont parvenues qu'en relation à l'ère messianique.

[198] On connaît l'histoire du mouvement de révolte créé par deux rabbins de renom, Judas, fils de Sariphaios, et Matthias, fils de Margalothos, qui, vers la fin de la vie d'Hérode, réussirent à faire démolir à coups de hache, en plein midi, par des jeunes gens, l'aigle d'or placé

légitime de se demander. Conjointement, l'on peut s'interroger sur la parenté de ces scribes d'allure modeste avec les personnages que nous avons vus, plus haut, favorablement disposés envers Jésus et le Royaume, prêts à en embrasser les exigences et sans doute, de fait, devenus disciples. Les évangiles ne sont-ils pas nés en un temps où la notion de scribe est en pleine évolution? Le N. T., en effet, à part quelques rares passages tannaïtiques déjà cités [199], se trouve être le dernier témoin de l'emploi de γραμματεύς pour signifier un rabbin ordonné. Faut-il, dès lors, trouver étrange que les couches anciennes des évangiles nous aient conservé l'écho d'un début d'ambiguïté? Celle-ci joue incontestablement en faveur de ce que l'on serait tenté de proposer comme conclusion : les scribes qui devinrent disciples de Jésus n'auraient été que des maîtres d'école [200] et non de véritables docteurs.

***

Si Jésus a voulu requérir le dépouillement des biens matériels de ceux qu'ils destinait à une fonction particulière auprès de lui et après lui, ni lui, ni ses successeurs n'ont vu dans la pauvreté une condition d'accès au Royaume : seul est obligatoire le « oui » à l'initiative divine en Jésus, se traduisant, dans l'homme qui le prononce, en « conversion », celle qui laisse Dieu et son message prendre la place qui leur revient au centre de chaque vie.

Jésus n'a pas déclaré que la richesse maintenait hors du Royaume. Sans doute l'Église des premiers temps a-t-elle connu une tendance à étendre la pratique du dépouillement matériel, ceci dans la ligne de la pensée de Jésus, mais aussi, il faut le dire, en utilisant des logia qui, à l'origine, ont eu vraisemblablement une application plus restreinte [201]. Des souvenirs historiques conservés dans les récits évangéliques nous montrent Jésus acceptant l'hospitalité des gens fortunés

par le roi à la grande porte du Temple (Jos., *Ant.*, XVII, 6, 2-3; *B. J.*, I, 33, 2-3). Autres cas mentionnés par J. Jeremias, *Jerusalem...*, II B, pp. 113-114.

[199] Cf. *supra*, n. 173.

[200] Il ne peut être question d'envisager ici des copistes. Ce sens, compte tenu du seul contexte juif contemporain, demeure possible. Mais d'abord l'ambiguïté que l'on a supposée dans les évangiles a pu jouer à propos de notions malgré tout voisines, comme celles de maître d'enseignement supérieur et de répétiteur de second rang, beaucoup moins facilement à propos de rabbis et de copistes. Secondement, la comparaison de *Mt.*, XIII, 52 nous situe dans le domaine de la science légale et non point dans celui de l'art de transcrire les rouleaux de la Tora : ce que paraît confirmer le συζητοῦντας de *Mc*, IX, 14.

[201] *Lc*, XIV, 33. Nous ne pouvons que remettre à plus tard l'examen de la péricope du riche (*Mc*, X, 17-22 par.), où, si l'on compare *Mt.* à *Mc-Lc*, un mouvement analogue semble perceptible.

et entretenant avec eux d'amicales relations : nous avons évoqué, au début de ces lignes, les figures de Joseph d'Arimathie et de Nicodème; on pourra y ajouter Zachée (*Lc*, XIX, 1-10), qui ne donne aux pauvres, lors du passage du Maître, que la moitié de ses biens, peut-être aussi la famille de Béthanie (*Lc*, X, 38-41).

Pourtant ce n'est pas aux riches, mais aux pauvres que Jésus a annoncé la bonne nouvelle (*Mt.*, XI, 5 = *Lc*, VII, 22; *Lc*, IV, 18), comme l'A. T. lui-même avait prévu que le Sauveur à venir serait un Messie des pauvres. Doit-on penser que ceci a eu lieu parce que, de fait, seuls les pauvres étaient aptes à offrir à sa personne et à son message l'accueil véritable, leur condition matérielle étant la plus favorable à la disposition spirituelle d'humble et confiante attente face aux dons divins? Dom J. Dupont [202] a récemment esquissé, à l'occasion d'une critique de l'étude de E. Percy [203], à ce sujet une réponse réservée et il paraît bien que la direction dans laquelle il nous oriente soit la bonne. Pour interpréter la situation privilégiée du pauvre dans le N. T. et dans l'esprit de Jésus historique, c'est du côté de Dieu qu'il faut nous tourner. Les pauvres sont proclamés bienheureux (*Mt.*, V, 3; *Lc*, VI, 20), parce que Dieu a décidé de les sauver. On peut néanmoins pousser plus avant l'investigation et se demander : pourquoi cette entreprise divine? Il semble que la réponse fondamentale soit celle que nous livrent des passages comme *Lc*, II, 14; XII, 32 : Dieu a décidé de sauver les pauvres parce qu'il les aime, parce qu'il a pitié d'eux, parce que, comme jadis envers Ephraïm déporté, son cœur en lui se retourne et toutes ses entrailles frémissent (*Os.*, XI, 8) au sujet de ce qu'il y a, en fait, de plus digne de tendresse et de compassion [203 bis]. Objet de la libre εὐδοκία divine [204], la foule délaissée est prise désormais sous la houlette du berger eschatologique qui, reprenant à son compte les déclarations du Seigneur de l'A. T., peut dire, troublé par la détresse

[202] *Les Béatitudes*, I, 1958, pp. 293-295. Du même auteur : *La parabole des ouvriers de la vigne* (*Matthieu*, XX, 1-16), dans *NRT*, LXXIX, 1957, pp. 785-797, où, dans une optique voisine, nous lisons (pp. 796-797) : « Aux griefs des Pharisiens Jésus répond : c'est ainsi que Dieu agit, parce qu'il est bon et parce qu'il aime. Peu importe alors que l'argumentation juridique ne soit pas entièrement satisfaisante : il faut précisément dépasser ce point de vue, lié à des manières de voir tout humaines auxquelles Dieu ne peut se soumettre. Certes la conduite de Dieu ne s'oppose pas à la justice, mais elle la transcende, car elle a pour norme une bonté libérale et bienfaisante. Dieu est Amour. »

[203] *Die Botschaft Jesu*, Lund, 1953, pp. 40-84.

[203 bis] C'est également la raison fournie par Dieu dans une des plus anciennes législations en faveur du pauvre en Israël : *Ex.*, XXII, 26 : « s'il crie vers moi, je l'écouterai, car je suis compatissant ».

[204] Cf. *RB*, LXVII, 1960, pp. 346-347, où l'on trouvera les principales références. On ajoutera l'étude de W. Pesch, *Zur Formgeschichte und Exegese von Lk* 12, 32, dans *Biblica*, XLI, 1960, pp. 25-40. Il me paraît possible, à propos de ce dernier logion, de dépasser l'application aux disciples, du moins au stade primitif.

physique et l'abandon moral de ceux qui l'entourent : « J'ai pitié de cette foule », parce qu'elle a faim, parce qu'elle est « comme un troupeau sans pasteur » (*Mc*, VI, 34 par.; VIII, 2 par.).

Paul signalera que la gloire de tout ceci remonte finalement à Dieu, qu'elle le fait d'autant mieux que les moyens employés sont chétifs, bien plus, que « Dieu a choisi ce qui n'est pas pour réduire à rien ce qui est, afin que nulle chair n'aille se glorifier devant Dieu » (*I Cor.*, I, 26-29). Mais de même que toute œuvre divine n'est ordonnée finalement qu'à la gloire de son Auteur, alors qu'elle demeure l'expression d'un amour gratuit, il n'en est pas autrement de cette bienveillante et active tendresse qui « incline » Dieu vers ce qu'il y a de plus misérable (*Ps.*, CXVI, 2. 5-6). Il y exprime sa transcendance et sa liberté infinies, lui qui, en se manifestant comme en se communiquant, ne requiert nulle magnificence créée. Il y affirme aussi que cette grandeur veut bien, en actes purement gratuits, se faire miséricorde. Témoin de la toute-puissance, le pauvre proclame en même temps que Dieu « a choisi librement de nous aimer » [205].

Cette prédilection exclut-elle, pour autant, les fortunés du Royaume? En réalité, ces derniers s'excluent eux-mêmes si leur richesse a pour conséquence une négation pratique de Dieu leur parlant par le Messie. Mais de même que la pauvreté du pauvre ne lui est pas une garantie s'il se refuse au don profond de tout son être, la richesse du possédant, bien qu'elle ne laisse pas de représenter, selon Jésus, un très grave danger pour son salut, ne peut être considérée, en regard de celui-ci, comme un obstacle radicalement infranchissable (*Mc*, X, 27 par.).

Si, laissant la question de la pauvreté, avec laquelle un rapprochement n'était pas inutile, nous revenons à notre problématique particulière, nous dirons qu'il est encore moins légitime de déclarer l'ignorance légale condition de salut. Jésus a adressé son message aux ignorants (*Mt.*, XI, 25 par.), voilà qui est sûr, mais c'est parce qu'il a « plu » (οὕτως εὐδοκία ἐγένετο) à Dieu d'agir ainsi, mû par sa bienveillante et toute libre prédilection à leur endroit. Mais il est tout aussi vrai de dire que Jésus n'a pas rejeté la science légale. A la différence de ce qu'il a exigé de ses disciples au sens strict vis-à-vis des biens matériels, on ne trouve, parmi les conditions posées à ceux qui veulent le suivre et vivre dans son intimité, aucune trace d'un maintien dans l'ignorance ou d'un retour à l'état de νήπιος intellectuel. Jésus n'a même pas dénoncé le danger de la science et nul trait de son enseignement ne peut servir de précurseur *direct* à la méfiance souveraine de cer-

[205] K. RAHNER, *Écrits théologiques*, I, 1959, *Dieu dans le N. T.*, pp. 67-81.

tains saints ou écoles spirituelles en regard de l'instruction. Il n'est d'ailleurs pas venu anéantir la Loi, mais l'accomplir. Ainsi pouvons-nous comprendre que, si les riches n'ont pas figuré dans son entourage immédiat, des gens instruits aient pu y accéder.

Il existe toutefois une surface de contact entre ces deux catégories de contemporains de Jésus : c'est un fait qu'à part de minimes exceptions, riches et savants ont refusé Jésus et son message. C'est qu'il y avait une incompatibilité pratique entre ce dernier et, non point la science elle-même, mais l'attitude d'âme de ceux qui en étaient les détenteurs; entre l'intérêt divin pour les pauvres, les pécheurs et les ignorants exprimé par Jésus et l'esprit de ceux qui avaient « enlevé la clef de la science » (*Lc*, XI, 52), d'autres aussi qui, sous la direction des premiers, s'imaginaient ne pas être « comme le reste des hommes » (*Lc*, XVIII, 11). On comprendra, dès lors, que, comme le constatera plus tard Paul, si peu de lettrés aient accepté le « joug facile » et le « fardeau léger » (*Mt.*, XI, 30) du Messie des νήπιοι. C'est pourquoi ces scribes qui, croyons-nous, devinrent jadis disciples de Jésus durant sa vie terrestre, pourraient bien avoir été, non pas des rabbins ordonnés, mais plutôt de modestes maîtres d'école, proches du peuple et partageant humblement ses espérances.

Hirsingue (Haut-Rhin), 2 février 1961. S. Légasse, O.F.M.Cap.

Rectification.

Dans mon article de *RB*, LXVII, 1960, pp. 339-340, on a pu lire que les sectaires de Qumrân ne se donnent le nom de « simples » *(pt'ym)* qu'une seule fois, en *1QpH*, XII, 4. En réalité, cette désignation apparaît d'abord en *1QH*, II, 9 et Fragm. 15, 4, avec l'orthographe *pwt'ym*. Mais M. l'abbé J. Carmignac, qui a eu l'obligeance de me signaler la chose, a récemment (*Compléments au texte des Hymnes de Qumran*, dans *Rev. de Qumran*, II, 1960, p. 552) attiré l'attention sur un autre passage des Hymnes (VIII, 18), où il propose, au lieu de *pyt'wn*, ainsi transcrit par Sukenik et retenu par Dupont-Sommer dans sa traduction, de lire *pwt'ym* : cette restitution s'inspire en particulier des caractéristiques graphiques fournies par P. Wernberg-Moeller, Waw *and* Yod *in the Rule of the Community (1QS)*, dans *Rev. de Qumran*, II, 1960, pp. 223-230. Cette lacune valait d'être signalée, bien qu'elle n'infirme pas mes conclusions, puisque les « simples » des écrits de Qumrân cessent de l'être dès l'instant où le Docteur de Justice leur apporte la connaissance des mystères, tout comme les pécheurs se dépouillent de leur malice dès qu'ils se convertissent et reçoivent la guérison (cf. le parallèle de *1QH*, II, 8-9). C'est du moins la pensée des Hymnes. Dans le passage cité du Commentaire d'Habacuc, il semble, au contraire, que le terme *pt'ym* s'est enrichi d'une densité religieuse qui rapproche de la « mystique » des petits et des humbles telle qu'on la trouve exprimée en *Ps.*, CXIX

(CXVIII), 130 et surtout *Ps.*, CXVI (CXIV), 6, ce qu'appuie la triple présence du mot « pauvres » *('bywnym)* dans la même col. XII. Mais pareille assimilation aux *'anāwīm* ne peut, dans le contexte qumranien, inclure le manque d'instruction légale.

Pty est encore attesté dans *CDC*, XIII, 6, mais dans un sens tout différent : c'est au prêtre qu'il appartient d'appliquer la loi de la lèpre, « même s'il est simplet » (Rabin : « even if he... be an imbecile ») : *w'm pty hw'*.

S. L.

L'ÉVOLUTION DU THÈME ESCHATOLOGIQUE DANS LES TRADITIONS JOHANNIQUES

Selon une opinion couramment répandue, l'eschatologie du quatrième évangile est une « eschatologie réalisée » : les événements qui, d'après les évangiles synoptiques, doivent se succéder à la fin des temps, sont considérés dans l'évangile de Jean comme devant se réaliser dès la naissance de l'Église. Le Christ va revenir sur la terre pour habiter dans l'âme des fidèles (XIV, 18-23), c'est son « élévation » qui va provoquer le rassemblement des élus (XI, 52; XII, 32), les morts sont sur le point de ressusciter (V, 25; XI, 25-26), le jugement des impies a déjà eu lieu (III, 18). Tous ces textes sont en effet parfaitement clairs. Malgré tout, le problème de l'eschatologie johannique demeure complexe car, à côté de ces textes, on peut en citer une série d'autres qui semblent avoir gardé les thèmes eschatologiques classiques : présentation du retour du Christ (XIV, 1-3) qui correspond aux conceptions chrétiennes primitives, telles que Paul les a reprises en *I Thess.*, IV, 14-18, résurrection des morts « au dernier jour » (VI, 39 ss.) et jugement des impies également reporté « au dernier jour » (XII, 48). Le problème se pose dès lors : l'enseignement eschatologique du quatrième évangile est-il homogène, ou ne laisserait-il pas percevoir une évolution analogue à celle que l'on peut noter dans les lettres de saint Paul, de la première épître aux Thessaloniciens jusqu'aux épîtres de la captivité? Notre dessein est de traiter ici ce problème en fonction de trois thèmes successifs : le jugement des impies, la résurrection des morts, le retour du Christ.

***

Commençons notre enquête en partant des deux affirmations qui s'opposent le plus nettement au sujet du *temps du jugement :* « Celui qui ne croit pas est déjà jugé » (III, 18, ἤδη κέκριται) — « Celui qui me rejette... la parole que j'ai dite le jugera au dernier jour » (XII, 48, ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ). Ces deux affirmations sont insérées dans le corps de deux discours du Christ absolument parallèles, comme il est facile

de s'en rendre compte en mettant en regard les versets qui se correspondent [1] :

Jo., III	*Jo.*, XII
(19 ... la lumière est venue dans le monde...)	46 Moi, lumière, je suis venu dans le monde.
16 Car Dieu a ainsi aimé le monde qu'il a donné son Fils Monogène afin que quiconque croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle.	afin que quiconque croit en moi ne demeure pas dans les ténèbres.
	47 Et si quelqu'un écoute mes paroles et ne les garde pas, je ne le juge pas,
17 Car Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour juger le monde, mais pour que le monde fût sauvé par lui.	car je ne suis pas venu pour juger le monde, mais pour sauver le monde.
18 Celui qui croit en lui n'est pas jugé; celui qui ne croit pas est déjà jugé,	48 Celui qui me rejette et ne reçoit pas mes paroles a son juge : la parole que j'ai dite, c'est elle qui le jugera au dernier jour.
car il n'a pas cru au nom du Fils Monogène de Dieu.	
19 Mais tel est le jugement, que la lumière est venue dans le monde...	(46 Moi, lumière, je suis venu dans le monde...)

Malgré certaines variantes, ces deux discours reproduisent les mêmes thèmes, en termes identiques ou équivalents, et dans le même ordre, sauf en ce qui concerne la venue du Christ-lumière, placée soit en tête (XII, 46) soit en finale (III, 19) du morceau. On a l'impression d'être en présence, non de deux discours différents, mais de deux éditions différentes d'un seul et même discours, l'une à la première personne et l'autre à la troisième personne. Essayons d'en préciser les divergences majeures.

1. Du point de vue littéraire, le discours du chap. III est beaucoup

Nous ne mettons en regard que la partie commune aux deux discours. Celui du ch. III commence par le thème de l'élévation du Fils de l'homme (III, 14-15) qui trouve un assez bon parallèle en XII, 32 : « ... et moi, une fois élevé de terre, j'attirerai tout à moi ». Ce dernier verset formait-il le début du discours du ch. XII? Ce n'est pas impossible, d'autant qu'il est formulé à la première personne (et non à la troisième), comme XII, 46-50. Le discours du ch. XII commence actuellement par le v. 44 : « Celui qui croit en moi ne croit pas en moi mais en celui qui m'a envoyé, et celui qui me voit voit celui qui m'a envoyé. » Il est probable que ce petit logion (qui a pu avoir une existence isolée) ne faisait pas partie du discours primitif. Les vv. 49-50 au contraire, comme on le verra plus loin, sont intimement liés au v. 48; le thème qu'ils expriment, absent de III, 14-19a, se retrouve en III, 34.

plus proche du style de la première épître que le discours du chap. XII. Le v. 16ª par exemple, qui n'a pas de thème correspondant au chap. XII, trouve un excellent parallèle en *I Jo.*, IV, 9 :

Jo., III, 16	*I Jo.*, IV, 9
Car Dieu a ainsi aimé le monde qu'il	En ceci fut manifesté l'amour de Dieu pour nous,
a donné son Fils Monogène afin que	qu'il a envoyé son Fils Monogène dans le monde, afin que
quiconque croit en lui ait la vie éternelle.	nous vivions par lui.

Dans les écrits johanniques, le terme de Monogène ne se lit qu'en *Jo.*, I, 14, 18; III, 16, 18; *I Jo.*, IV, 9. L'expression pléonastique « Fils Monogène » est même propre à *Jo.*, III, 18, 16 et *I Jo.*, IV, 9, et l'on notera qu'ici le contexte théologique est identique : le don (ou la mission) du Fils Monogène est l'effet et le signe de l'amour de Dieu pour le monde. Comparons encore *Jo.*, III, 18 et *I Jo.*, V, 10 :

Jo., III, 18	*I Jo.*, V, 10
Celui qui croit en lui n'est pas jugé;	*Celui qui croit* au Fils de Dieu a le témoignage en lui;
celui qui ne croit pas est déjà jugé,	*celui qui ne croit pas* à Dieu fait de lui un menteur,
car il n'a pas cru au nom du Fils Monogène de Dieu.	*car il n'a pas cru* au témoignage que Dieu a porté sur son Fils.

Dans l'un et l'autre texte, le rythme de la phrase est le même et les expressions soulignées correspondent à des expressions grecques absolument identiques. On notera par ailleurs que la formule « croire au nom du Fils » ne se lit qu'en *Jo.*, III, 18 et *I Jo.*, III, 23; V, 10 (cf. *Jo.*, I, 12; II, 23 : simplement « croire au nom »).

Le discours du chap. XII, au contraire, n'offre aucun rapprochement marquant avec le style de la première épître. Les quelques thèmes communs y sont exprimés au moyen d'un vocabulaire différent. Tandis que, dans *Jo.*, XII, 47, il s'agit de garder les paroles du Christ (φυλάσσειν τὰ ῥήματα), la première épître parle d'observer (τηρεῖν) les commandements de Dieu (II, 3, 4; III, 22, 24; V, 3) ou sa parole (λόγον; II, 5). De même, *Jo.*, XII, 48 mentionne « le dernier jour » et *I Jo.*, II, 18 « la dernière heure ». Ainsi, *Jo.*, III, 16-19 donne l'impression de reproduire le discours de *Jo.*, XII, 46-50, mais en y introduisant certaines formes de pensée et d'expression caractéristiques de la première épître.

2. Comparons maintenant la christologie respective des deux formes du discours. Au chap. XII, Jésus se présente comme le Prophète, le nouveau Moïse annoncé par *Deut.*, XVIII, 18 s. Les paroles qu'il prononce, en effet, sont un écho de celles que rapporte le Deutéronome, malgré l'inversion des clauses :

Deut., XVIII	*Jo.*, XII
18 Je leur susciterai du milieu de leurs frères un prophète semblable à toi; je mettrai mes paroles dans sa bouche	49 Je n'ai pas parlé de moi-même, mais le Père qui m'a envoyé, Lui m'a fait commandement de ce que je dirai.
et il leur dira tout ce que je lui commanderai.	
19 Si un homme n'écoute pas mes paroles que ce prophète aura prononcées en mon nom, c'est moi-même (Targum : ma Parole) qui en demanderai compte à cet homme.	48 Celui qui me rejette et ne reçoit pas mes paroles, a son juge : la parole que j'ai dite le jugera au dernier jour.

Deux points méritent d'être notés, qui rendent probable la dépendance de *Jo.* par rapport au Deutéronome. D'une part, la précision que le nouveau Prophète dit tout ce que Dieu lui *commande* de dire. D'autre part, l'affirmation que ce n'est pas le Christ qui jugera l'incroyant (XII, 47), affirmation difficilement conciliable avec celle de *Jo.*, V, 22, 27 : « Le Père ne juge personne, mais il a remis au Fils tout jugement... Il lui a donné pouvoir de juger parce qu'il est Fils de l'homme »; cette affirmation provient de ce que, en *Deut.*, XVIII, 19, Dieu affirme que c'est lui-même (et non le Prophète) qui tirera justice de l'incroyant; d'après le Targum, c'est même, d'une façon plus précise, la Parole *(Memra)* qui châtiera l'incroyant, et l'on rejoint la formulation johannique du thème : « ... la parole que j'ai dite, c'est elle qui le jugera au dernier jour. »

Au chap. XII, Jésus se présente donc comme le nouveau Moïse annoncé par *Deut.*, XVIII, 18-19, et il n'enseigne explicitement rien de plus sur sa personne. Il parle du Père, et non de *son* Père (XII, 49-50). Sa « mission » (XII, 49) n'évoque en soi rien de plus que celle que Moïse avait reçue de Dieu (*Ex.*, III, 10-15) [2]. Tandis que dans le Prologue de l'évangile Jésus est identifié au *Logos*, à la Parole de Dieu, il s'en

[2] *Jo.*, XII, 44-45, s'il a fait partie du discours primitif, ne dit rien de plus : « voir » le Christ, c'est le reconnaître pour l'envoyé de Dieu, et c'est par le fait même « voir » en Dieu celui qui, pour sauver les hommes, leur envoie le Christ. Les versets parallèles de XIV, 9-10 envisagent d'une façon beaucoup plus nette la divinité du Christ : « Celui qui me voit voit le Père... Ne crois-tu pas que je suis dans le Père et le Père en moi? »

distingue ici nettement puisque ce n'est pas lui (XII, 47), mais la parole de Dieu (non personnifiée) qu'il transmet qui doit exercer le jugement contre l'incroyant (XII, 48). Sans être niée, la divinité du Christ n'est pas non plus clairement exprimée.

Il en va tout autrement dans le discours du chap. III. Jésus n'y demande plus seulement aux hommes de croire en sa mission par Dieu, de prêter l'oreille aux paroles qu'il transmet de la part de Dieu, et donc au message de salut qu'il apporte; il leur demande très précisément de croire « au nom du Fils Monogène de Dieu » (III, 16, 18). Le jugement de condamnation atteindra précisément ceux qui auront refusé de reconnaître en Jésus le Fils Unique. La divinité du Christ est le point crucial qui effectue la division entre les hommes : ceux qui la reconnaissent et ceux qui la nient. Le salut n'est plus seulement conditionné par l'acceptation du message, mais aussi et en premier lieu par la reconnaissance d'un dogme : celui de la divinité du Christ. C'est un des thèmes majeurs également de la première épître (III, 23; V, 5, 10, 13).

3. Le discours du chap. III se distingue enfin de celui du chap. XII en ce qu'il place le jugement des hommes non plus à la fin des temps (XII, 48) mais dès maintenant : « celui qui ne croit pas *est déjà* jugé » (III, 18). Ce changement de perspective trouve sa justification en *Jo.*, III, 19-21 qui donne précisément une sorte de définition du jugement; cette section n'a pas de parallèle en XII, 46-50, sauf le v. 19^{b}, repris de XII, 46 :

> Or, en ceci consiste le jugement : la Lumière est venue dans le monde et les hommes ont préféré les ténèbres à la lumière, car leurs œuvres étaient mauvaises. Car quiconque fait le mal hait la lumière et ne vient pas à la lumière, de peur que ses œuvres ne soient dénoncées. Mais celui qui fait la vérité vient à la lumière, afin que ses œuvres soient manifestées, comme étant accomplies en Dieu.

Dans tout le quatrième évangile, il n'y a peut-être pas de texte qui donne une résonance aussi qumranienne que ces trois versets. Ils doivent être rapprochés tout d'abord des colonnes III et IV de la *Règle de la Communauté* (1*QS*), avec la double opposition lumière/ténèbres et vérité/perversion (1*QS*, III, 18-21). Ce dualisme se distingue du dualisme gnostique en ce qu'il n'est pas physique, mais essentiellement moral : le domaine de la lumière et de la vérité est celui des œuvres bonnes, accomplies en accord avec la volonté de Dieu; le domaine des ténèbres et du mal est celui des œuvres mauvaises. Les hommes se divisent en deux groupes opposés, selon qu'ils agissent dans la lumière ou dans les ténèbres. D'après le texte johannique, les uns aiment la

lumière tandis que les autres la haïssent; cette troisième opposition amour/haine se retrouve fréquemment dans les textes de Qumrân, spécialement en 1*QS* III, 26-IV, 1 et en *CD*, XIX, 30, 31 (*Document de Damas*), mais dans ces deux textes elle a Dieu pour sujet.

A propos de *Éph.*, V, 11-13 (texte que nous retrouverons plus loin), K. G. Kuhn a récemment attiré l'attention sur un autre rapprochement avec la littérature de Qumrân [3] : le parallélisme entre « dénoncer » (ἐλέγχειν) et « manifester » (φανεροῦν). Le texte essentiel est *CD*, XX, 2-8 :

> Tel est aussi le cas de quiconque est entré dans la Congrégation... et s'est découragé de pratiquer les préceptes des justes; c'est l'homme qui a fondu au milieu de la fournaise. *Quand apparaîtront ses œuvres*, il sera renvoyé de la Congrégation, tel celui dont le lot n'est pas tombé au milieu des disciples de Dieu. Conformément à son infidélité, les hommes de la Connaissance *le réprimanderont*, jusqu'au jour où il reviendra prendre place au poste des hommes de la perfection de la sainteté. Et *quand apparaîtront ses œuvres*... que personne ne fraye avec lui en ce qui concerne les biens et le travail, car tous les saints du Très Haut l'ont maudit [3 bis].

Kuhn a bien souligné l'équivalence entre les expressions hébraïques et grecques suivantes : d'une part הוכיח et ἐλέγχειν (dénoncer, réprimander); d'autre part הופיע et φανεροῦσθαι (être manifesté, apparaître; venir à la lumière). On notera spécialement que le ἵνα φανερωθῇ αὐτοῦ τὰ ἔργα de *Jo.*, III, 21 correspond exactement au בהופע מעשיו de *CD*, XX, 6, 8. Dans Jean comme dans le *Document de Damas*, il s'agit de mettre en lumière ou de dénoncer les œuvres des hommes, afin d'en faire apparaître le caractère de « vérité » ou de « perversion », la bonté ou la malice. Or, dans le *Document de Damas*, cette « manifestation » des œuvres mauvaises se situe dans un contexte de « jugement » (*CD*, XX, 11), dont le résultat est une excommunication de ceux qui agissent mal : « Ils seront renvoyés de la Congrégation, tel celui dont le lot n'est pas tombé au milieu des disciples de Dieu. » Le « jugement » aboutit ainsi à une séparation effective entre les bons et les mauvais, les partisans de la lumière et les partisans des ténèbres. Nous tenons là probablement l'origine du thème johannique du jugement déjà réalisé tel qu'il apparaît en III, 18 [4].

[3] K. G. Kuhn, *Der Epheserbrief im Lichte der Qumrantexte*, dans *NTS*, VII, 1961, pp. 334-346.

[3 bis] Traduction de A. Dupont-Sommer, dans *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, 2e éd., p. 154. C'est nous qui avons souligné certains mots.

[4] Non que Jean ait connu précisément ce texte du Document de Damas; mais le Document de Damas nous fait connaître le contexte de jugement *actuel* que devait évoquer le couple parallèle : dénoncer/manifester.

Ajoutons quelques précisions littéraires concernant *Jo.*, III, 19-21. Ce texte, nous venons de le voir, est fortement influencé par la théologie et la phraséologie des textes de Qumrân. Il offre par ailleurs des contacts étroits avec *Éph.*, V, 8-14, dont Kuhn a montré également l'origine qumranienne : l'opposition lumière/ténèbres (*Jo.*, III, 19; *Éph.*, V, 8), qui marque deux milieux différents dans lesquels s'accomplissent les « œuvres » des hommes (*Jo.*, III, 19-21; *Éph.*, V, 11); le parallélisme entre la « dénonciation » et la « manifestation » des œuvres (*Jo.*, III, 20, 21; *Éph.*, V, 13); l'identification du Christ avec la lumière qui manifeste (*Jo.*, III, 19; *Éph.*, V, 14). La parenté entre les deux textes est évidente. S'explique-t-elle seulement par l'influence des thèmes qumraniens sur Jean et sur l'auteur de Éphésiens? Le problème se pose surtout si l'on complète le parallélisme entre *Jo.* et *Éph.*, par *Jo.*, III, 36 et *Éph.*, V, 6. Ce verset johannique, en effet, termine une section (III, 31-36) manifestement hors de contexte et qui, par ailleurs, reprend en partie, sous forme de doublets, les thèmes de *Jo.*, III, 11-18 : III, 31-32 (le témoignage du Christ qui n'est pas reçu) est parallèle à III, 11-12; III, 36 (vie éternelle pour celui qui croit, colère pour celui qui ne croit pas) est parallèle à III, 15, 18; enfin III, 34 contient le thème de l'envoyé de Dieu qui transmet les paroles de Dieu, absent de III, 16-19 mais qui forme la finale du discours parallèle de XII, 45-50. La section III, 31-36 appartient de la sorte au même complexe de pensée que XII, 45-50 et III, 16-19. Mettons donc en parallèle le début de *Éph.*, V, 6 ss avec le début de *Jo.*, III, 19-21, auquel on aura adjoint *Jo.*, III, 36 :

Éph., V	*Jo.*, III
6 Que nul ne vous abuse par de vaines raisons : par elle, en effet, vient la colère de Dieu (ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ) sur les fils de l'incrédulité (ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας). N'ayez donc rien de commun avec eux.	36 Mais celui qui ne croit pas (ὁ δὲ ἀπειθῶν) ne verra pas la vie, mais la colère de Dieu (ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ) demeure sur lui.
	Le jugement consiste en ce que la lumière est venue dans le monde, et les hommes ont préféré les ténèbres (σκότος) à la lumière (φῶς)...
Vous étiez jadis ténèbres (σκότος) et maintenant lumière (φῶς) dans le Seigneur. Conduisez-vous en enfants de lumière.	

Les rapprochements littéraires entre les deux textes sont d'autant plus significatifs que le vocabulaire ici est paulinien, et non johannique.

Le verbe ἀπειθεῖν ne se lit jamais ailleurs dans les écrits johanniques, alors qu'il est spécialement fréquent dans les *Romains* (II, 8; X, 21; XI, 30, 31; XV, 31) et correspond ici au τῆς ἀπειθείας de *Éph.*, V, 6 (cf. II, 2; *Rom.*, XI, 30, 32 et probablement aussi *Col.*, III, 6). De même le thème de la colère ne revient pas ailleurs dans l'évangile de Jean et l'expression ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ ne se lit dans le N. T. que dans ces deux passages et dans *Rom.*, I, 18; *Col.*, III, 6 et *Apoc.*, XIX, 15. Enfin, c'est la seule fois dans l'évangile de Jean que le mot « ténèbres » est exprimé au moyen de σκότος au lieu du σκοτία habituel (I, 5; VI, 17; VIII, 12; XII, 35, 46; XX, 1), alors que c'est le terme courant chez Paul (*Éph.*, V, 8, 11 et 9 fois ailleurs; mais cf. aussi *I Jo.*, I, 6). Dans ces conditions, il est difficile de ne pas admettre une influence littéraire de *Éph.*, V, 6-14 sur *Jo.*, III, 36, 19-21 [5]. Ce serait une preuve supplémentaire que *Jo.*, III, 19[b]-21 provient d'une influence extérieure qui s'est exercée sur la pensée johannique, et en conséquence que le thème du jugement « déjà réalisé », de *Jo.*, III, 18 (influencé par *Jo.*, III, 19[b]-21) provient également d'une influence extérieure.

Résumons les analyses précédentes concernant les deux textes johanniques sur le jugement : XII, 46-50 et III, 16-19[a]. Ces deux textes sont strictement parallèles et donnent deux versions différentes d'un même discours du Christ, l'un à la troisième personne et l'autre à la première. Le discours du chap. III est une « relecture » de celui du chap. XII, en fonction d'une phraséologie apparentée à celle de la première épître et d'une christologie plus évoluée qui est également celle de la première épître. Quant au thème du jugement, il a subi une transposition (jugement eschatologique/jugement déjà réalisé) dont la justification est donnée en *Jo.*, III, 19[b]-21, texte fortement influencé par une certaine conception qumranienne du jugement, et peut-être aussi par *Éph.*, V, 6-14 (si l'on tient compte de *Jo.*, III, 36). On peut donc conclure qu'il y eut une évolution dans les traditions johanniques : on est passé de la notion de jugement eschatologique à celle de jugement déjà réalisé.

***

En *Jo.*, V, 29, le Christ annonce la *résurrection des morts* et le jugement des impies, qu'il place selon toute vraisemblance au dernier jour (cf. *infra*). Mais en V, 25, il affirme que l'heure « est déjà venue » où les morts vont revivre à la voix du Fils de Dieu. Il ne s'agit plus de

[5] On notera également que le « fils de lumière » de *Éph.*, V, 8 se lit également en *Jo.*, XII, 36 (cf. *I Thess.*, V, 5 et *Lc*, XVI, 8).

résurrection physique, mais de résurrection spirituelle. Les deux perspectives sont donc différentes; appartiennent-elles aux mêmes couches littéraires de l'évangile? Apparemment oui, puisqu'elles font partie du même discours du Christ, prononcé après la guérison du paralytique à la piscine de Bethesda. Le problème de l'unité littéraire de ce discours se pose cependant, étant donné les doublets dont il est formé :

Jo., v	*Jo.*, v
[19] En vérité, en vérité, je vous le dis : le Fils ne peut rien faire de lui-même, qu'il n'ait vu le Père le faire; car ce que Lui fait, le fils le fait pareillement.	[30] Je ne peux rien faire de moi-même, comme j'entends, je juge... (cf. III, 35 : le Père aime le Fils et il a tout remis entre ses mains)
[20] Car le Père aime le Fils et il lui montre tout ce qu'il fait, et il lui montrera des choses plus grandes encore, afin que vous vous émerveilliez.	
[21] Car, comme le Père ressuscite les morts et les vivifie, ainsi le Fils aussi vivifie qui il veut.	[26] Car, comme le Père a la vie en lui, ainsi au Fils aussi il a donné d'avoir la vie en lui.
[22] Car le Père ne juge personne, mais il a donné tout le jugement au Fils,	[27] Et il lui a donné pouvoir de faire jugement, parce qu'il est Fils de l'homme.
[23] afin que tous honorent le Fils comme ils honorent le Père; qui n'honore pas le Fils, n'honore pas le Père qui l'a envoyé.	
[24] En vérité, en vérité, je vous le dis : celui qui écoute ma parole et croit à celui qui m'a envoyé a la vie éternelle et il ne vient pas en jugement, mais il est passé de la mort à la vie.	(cf. III, 36 : celui qui croit au Fils a la vie éternelle)
[25] En vérité, en vérité, je vous le dis : l'heure vient, et elle est là, quand les morts entendront la voix du Fils de Dieu et ceux qui l'auront entendue vivront.	[28] Ne vous étonnez pas de ceci : l'heure vient où ceux qui sont dans les tombeaux entendront sa voix, [29] et ils sortiront : ceux qui ont fait le bien pour une résurrection de vie, ceux qui ont fait le mal pour une résurrection de jugement.

Il est manifeste que *Jo.*, v, 19-25 contient les mêmes thèmes que *Jo.*, v, 26-30ª, et sauf une exception, dans le même ordre; par ailleurs,

les thèmes que v, 19-25 a en supplément se retrouvent en partie en *Jo.*, III, 35-36 dont nous avons dit un mot à propos du thème du jugement. Le problème se pose alors : sommes-nous en présence d'un diptyque savamment construit, chaque face du diptyque reproduisant les mêmes idées dans le même ordre, sauf le premier thème de la face A (v. 19) qui deviendrait le dernier de la face B (v. 30) de façon à former une *inclusio* sémitique? Sommes-nous au contraire en présence de deux éditions différentes d'un même discours du Christ, que le Rédacteur de l'évangile aurait arrangées en forme de diptyque? Cette dernière hypothèse semble préférable pour la raison suivante : la partie du discours formée par les vv. 19-25 offre, par rapport à la partie du discours formée par les vv. 26-30, les mêmes caractéristiques que le discours de III, 16-19[a] par rapport au discours de XII, 45-50; il existe donc de sérieuses raisons de penser que v, 19-25 est une « relecture » de v, 26-30.

1. Du point de vue littéraire, *Jo.*, v, 26-30 n'offre aucun contact précis avec la première épître (comme c'était le cas de XII, 46-50). Il est vrai que v, 26 présente une certaine analogie de pensée avec *I Jo.*, v, 11-12, mais la formulation littéraire est différente. En *Jo.*, v, 24[b], au contraire, l'expression « ... mais il est passé de la mort à la vie » se retrouve mot pour mot en *I Jo.*, III, 14 : « ... nous savons que nous sommes passés de la mort à la vie. » Par ailleurs, *Jo.*, v, 23, offre beaucoup d'analogies avec *I Jo.*, IV, 20-v, 2 : « Celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, Dieu qu'il ne voit pas il ne peut pas l'aimer... Que celui qui aime Dieu aime aussi son frère... Quiconque aime l'Engendrant aime celui qu'il a engendré... »

2. En *Jo.*, v, 26-30, Jésus se présente essentiellement comme le Fils de l'Homme annoncé par le prophète Daniel. Dieu lui a remis le jugement « parce qu'il est Fils de l'homme » (v, 27), selon la vision de *Dan.*, VII, 13, 14, 22. De même, la résurrection des morts est annoncée en termes qui reprennent manifestement ceux de *Dan.*, XII, 2 : « Un grand nombre de ceux qui dorment au pays de la poussière s'éveilleront (versions grecques : ressusciteront), les uns pour la vie éternelle, les autres pour l'opprobre, pour l'horreur éternelle. » La christologie de *Jo.*, v, 27-30 est donc dans la même ligne que celle des évangiles synoptiques. Seul le v. 26 fait une allusion assez claire à la divinité du Christ, en plaçant son titre de Fils en parallèle avec celui du Père [6].

En *Jo.*, v, 19-25 au contraire, c'est le discours tout entier qui est structuré par le parallélisme Père/Fils : « Ce que fait le Père, le Fils

[6] Il est possible que, au cours de la transmission des traditions johanniques, le discours primitif sur le Jugement (v, 27-29) ait été harmonisé avec la « relecture » de ce discours (v, 19-25) par adjonction du v. 26.

le fait de même... le Père aime le Fils... Comme le Père ressuscite les morts, ainsi le Fils... afin que tous honorent le Père comme ils honorent le Fils; celui qui n'honore pas le Fils n'honore pas le Père... » Si le Père a remis au Christ le jugement, ce n'est plus parce qu'il est Fils de l'homme (pour accomplir donc la prophétie de *Dan.*, VII, 13, 22), mais c'est parce qu'il est Fils de Dieu, et pour que les hommes reconnaissent son titre de Fils et l'honorent en tant que Fils. La différence de perspective entre les deux parties du discours est bien mise en évidence par ces deux phrases parallèles : « ... les morts entendront la voix du Fils de Dieu » (v, 25) « .... tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront sa voix (du Fils de l'homme) » (v, 28).

3. En *Jo.*, v, 28-29, le Christ annonce la résurrection future des morts. Il s'agit ici certainement d'une résurrection physique, comme l'indique l'expression « tous ceux qui sont dans les tombeaux », comme le suppose également la citation plus ou moins libre de *Dan.*, XII, 2. Le jugement est intrinsèquement lié à cette résurrection des morts. Quant au temps où doivent s'effectuer cette résurrection et ce jugement, les paroles du Christ ne le précisent pas. L'expression « l'heure vient » peut s'entendre d'un futur immédiat ou d'un futur plus ou moins lointain. Mais étant donné justement ce manque de précision, on peut supposer que le texte reste dans la perspective de Daniel et que la résurrection des morts prendra place « au temps de la fin » (*Dan.*, XII, 4), à l'issue du grand combat eschatologique (*Dan.*, XII, 1; cf. *Apoc.*, XX, 7-13). Rien ne permet donc de penser que *Jo.*, v, 27-29 représente une eschatologie différente de celle des évangiles synoptiques.

En *Jo.*, v, 25, au contraire, l'expression « l'heure vient » est précisée par l'addition des mots « et elle est là » : la résurrection des morts est un événement présent, en train de se réaliser. Par ailleurs, au lieu de dire : « ceux qui sont dans les tombeaux », l'évangéliste emploie une formule plus vague : « les morts », qui peut se comprendre de la mort spirituelle aussi bien que de la mort physique. Or le verset précédent montre nettement que l'évangéliste veut parler de la mort spirituelle : celui qui écoute la parole du Christ a (au présent) la vie éternelle, il est passé (au parfait, marquant une action passée dont l'effet se prolonge) de la mort à la vie. Il ne s'agit plus de la résurrection des corps à la fin des temps, mais de la résurrection des âmes par la grâce divine, effectuée dès maintenant par l'obéissance à la parole du Fils de Dieu. C'est la perspective de l'épître aux Éphésiens : « Alors que nous étions morts par suite de nos fautes, (Dieu) nous a fait revivre avec le Christ...

avec lui il nous a ressuscités et fait asseoir aux cieux, dans le Christ Jésus » (*Éph.*, II, 5-6).

Style plus proche de celui de la première épître, christologie mettant en évidence la divinité de Jésus Fils de Dieu, eschatologie « réalisée », ce sont bien les trois caractéristiques essentielles que *Jo.*, III, 16-19ª offrait par rapport à *Jo.*, XII, 46-50. Nous pouvons donc légitimement conclure que *Jo.*, V, 19-25 est également une « relecture » de *Jo.*, V, 26-30, et représente en conséquence un stage ultérieur du développement des traditions johanniques [7].

***

L'évolution du thème du *Retour du Christ* est plus complexe. Nous n'en étudierons ici que les deux termes extrêmes : le point de départ, en XIV, 3 (« une fois que je serai parti... je reviendrai et je vous prendrai avec moi »), et le point d'arrivée, en XIV, 18 (« je ne vous laisserai pas orphelins, je reviens vers vous »). Le point de départ fait partie d'un petit ensemble, XIV, 1-3, qu'il faut isoler de son contexte actuel. Le discours commence abruptement, au v. 1, après l'annonce du reniement de Pierre. D'autre part, les vv. 4 et ss appartiennent sans

[7] Il existe un autre indice que *Jo.*, V, 19-25 est un doublet de *Jo.*, V, 26-30ª. Le discours sur le jugement, au v. 30, se termine par une affirmation concernant la valeur du jugement porté par le Christ (v, 30ᵇ) et est suivi d'un autre discours du Christ sur le témoignage que le Père lui a donné (v, 31, 32, 37). Or ces divers éléments forment doublet avec *Jo.*, VIII, 14-18. Avant de mettre en parallèle les textes pour les comparer, constatons que le texte de *Jo.*, VIII, 14-18 n'est plus dans son ordre primitif; il est clair que les vv. 16ᵇ-17, qui invoquent explicitement la règle des deux témoins pour la validité du témoignage, devaient suivre le v. 14ª, dans lequel le Christ affirme précisément que son témoignage est valable, et non le v. 16ª, où il s'agit du jugement. Jugement et témoignage sont deux réalités différentes, et la règle des deux témoins n'est jamais invoquée dans le judaïsme en faveur de la validité d'un jugement. Comparons donc *Jo.*, V, 30-32, 37 avec *Jo.*, VIII, 14-18 dans son ordre primitif :

Jo., V	*Jo.*, VIII
30 Je ne puis rien faire de moi-même; comme j'entends, je juge, et mon jugement est juste car je ne cherche pas ma volonté mais la volonté de Celui qui m'a envoyé.	15 Je ne juge personne, 16ª et même si je juge mon jugement est vrai 14ᵇ car je sais d'où je viens et où je vais.
31 Si je me rends témoignage mon témoignage n'est pas valable;	14ª Si je me rends témoignage mon témoignage est valable 16ᵇ car je ne suis pas seul, mais moi et Celui qui m'a envoyé; 17 et il est écrit dans votre Loi que le témoignage de deux hommes est valable.
32 c'est un autre qui me rend témoignage et je sais que le témoignage qu'il me rend est valable...	18 C'est moi qui me rends témoignage
37 Le Père qui m'a envoyé, c'est lui qui m'a rendu témoignage.	et me rend témoignage aussi le Père qui m'a envoyé.

Jo., VIII, 14-18 est une « relecture » de *Jo.*, V, 30-32, 37 destinée à mieux mettre en lumière la divinité du Christ. Sur le détail de l'exégèse, voir J.-P. CHARLIER, *L'exégèse johannique d'un précepte légal : Jean viii 17*, dans *RB*, 1960, pp. 503-515 (surtout p. 514).

aucun doute à un autre complexe de pensée [8] : tandis qu'au v. 3, Jésus annonce qu'il va revenir pour chercher les disciples et les prendre avec lui, au v. 4 il leur demande s'ils connaissent la route qui permet de le rejoindre. Mais quelle nécessité de connaître la route, si Jésus doit venir nous chercher pour faire route avec nous? On verra d'ailleurs plus loin que la route qui mène au Père, en XIV, 4 ss, est en fait une connaissance (connaissance du Père dans et par le Christ) et que cette perspective n'est pas du tout celle de XIV, 1-3.

Le point d'arrivée (XIV, 18) fait partie d'un ensemble fortement charpenté, XIV, 15-23, qui se compose de trois sections strictement parallèles : il faut aimer le Christ en gardant ses commandements pour que l'Esprit vienne en nous et que nous puissions le voir (XIV, 15-17); il faut aimer le Christ en gardant ses commandements pour que le Christ se manifeste à nous et revienne (XIV, 18-21); il faut aimer le Christ en gardant ses commandements pour que le Père et le Christ viennent faire leur demeure en nous (XIV, 23). La structure trinitaire du morceau est évidente : Esprit, Christ, Père.

Les deux affirmations du retour du Christ, en XIV, 3 et XIV, 18, ne sont donc pas incorporées dans deux discours parallèles, comme c'était le cas des affirmations concernant le jugement (XII, 48 et III, 18) ou la résurrection (V, 29 et V, 25). Mais les contextes dans lesquels elles s'insèrent offrent entre eux les mêmes caractéristiques qui distinguaient les discours parallèles étudiés précédemment. C'est ce qu'il nous faut examiner maintenant.

1. De tout le quatrième évangile, la section dont nous nous occupons, *Jo.*, XIV, 15-23, est celle qui offre le plus de contacts théologiques et littéraires avec les épîtres johanniques. Le verbe « aimer » (ἀγαπᾶν) est un des mots favoris, tant du discours après la Cène (23 fois) que de la première épître (29 fois). On le lit spécialement 8 fois en *Jo.*, XIV, 15-24, ce qui est la plus forte proportion de tout l'évangile. De même, l'expression « garder les commandements (la parole) » est caractéristique du discours après la Cène (XIV, 15, 21, 23; XV, 10, 20; XVII, 6) et de la première épître (*I Jo.*, II, 3-5; III, 22, 24; V, 3); on ne la trouve ailleurs qu'en *Jo.*, VIII, 51-55. D'une façon plus précise, l'affirmation que le fait de garder les commandements est l'effet et le signe de l'amour revient à trois reprises dans la section qui nous occupe (XIV, 15, 21, 23), comme condition de la venue de l'Esprit, du Christ et du

[8] Ce point a été bien mis en lumière par Fr. Spitta, *Das Johannes-Evangelium*, pp. 342 s. Il fait remarquer en particulier que la réflexion de Thomas, « nous ne savons où tu vas » (v. 5) se comprend difficilement puisque Jésus vient d'affirmer clairement qu'il s'en va chez le Père.

Père, et se lit également en *I Jo.*, v, 3 : « L'amour de Dieu consiste en ce que nous gardions ses commandements. » Dans l'épître, l'observation des commandements est une condition de la présence réciproque de Dieu et du chrétien : « Celui qui garde les commandements demeure en Lui et Lui demeure en lui » (III, 24; voir encore un thème analogue en II, 5, 6; III, 6; IV, 4, 13, 16); or ce thème de la présence réciproque du Christ et du chrétien est également affirmé en *Jo.*, XIV, 20 : « En ce jour-là vous connaîtrez que je suis dans mon Père, et vous en moi et moi en vous » (cf. XIV, 17, 23). On ne lit ailleurs une expression identique qu'en *Jo.*, VI, 56. La seule différence entre l'épître et *Jo.*, XIV, 15-23, c'est que, dans l'épître, les thèmes sont théocentriques tandis qu'ils sont christocentriques dans l'évangile.

Mais comparons encore *Jo.*, XIV, 16-17 avec *II Jo.*, 1-2 :

Jo., XIV	*II Jo.*
...il vous donnera un autre Paraclet	...et pas moi seulement,
pour qu'*il soit avec vous à jamais*,	
l'Esprit de *Vérité*... vous *le connaissez*,	mais tous ceux qui *ont connu la Vérité*,
parce qu'*il demeure en vous*	par la Vérité *qui demeure en vous*
et qu'il est en vous.	et *elle sera avec vous à jamais*.

La parenté littéraire est évidente. Notons enfin l'expression « Esprit de Vérité », qui ne se lit dans le Nouveau Testament qu'en *Jo.*, XIV, 17; XV, 26; XVI, 13 et *I Jo.*, IV, 6.

On peut donc dire qu'en *Jo.*, XIV, 15-23, en faisant parler le Christ, l'auteur de la première épître développe les thèmes les plus profonds de sa théologie mystique [9]. Il en va tout autrement de *Jo.*, XIV, 1-3, où l'on ne rencontre pas une seule expression littéraire, pas un thème théologique, qui évoque la première épître.

2. La christologie de XIV, 1-3 et celle de XIV, 18-21 se développent dans une perspective nettement différente. Comme l'a parfaitement noté Aileen Guilding [10], les trois premiers versets du chap. XIV évoquent l'Exode du nouveau Peuple de Dieu par un rappel discret de *Deut.*, I, 29-33 :

Deut., I	*Jo.*, XIV
[29] Je vous dis :	
Ne tremblez pas, n'ayez pas peur d'eux.	[1] Que votre cœur ne se trouble pas :

[9] D'une façon générale, l'évangéliste a profondément marqué de son style les discours du Christ qu'il rapporte; cf. Fr. Mussner, *Die johanneischen Parakletsprüche und die apostolische Tradition*, dans *BZ*, 1961, pp. 56-70 (surtout p. 58).

[10] Aileen Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship*, pp. 87-88.

[30] Yahvé votre Dieu, qui marche à votre tête, combattra pour vous, tout comme vous l'avez vu faire en Égypte.
[31] Tu l'as vu aussi au désert...
[32] Mais en cette circonstance, aucun d'entre vous ne crut en Yahvé votre Dieu

[33] lui qui vous précédait sur la route pour vous chercher (Targum : préparer) une place pour camper.

Vous croyez en Dieu, croyez aussi en moi.
[2] Dans la maison du Père, il y a beaucoup de demeures...
[3] je pars
pour vous préparer
une place.

Les contacts entre les deux textes sont trop précis pour qu'il soit possible de nier une influence du Deutéronome sur la rédaction johannique. Nous sommes donc ici dans la perspective de l'Exode, comme en XII, 45-50 (Jésus, nouveau Moïse). Dans le Deutéronome, Dieu lui-même prenait la tête de l'Exode et partait devant le peuple pour lui préparer un lieu de campement; dans le discours du Christ, Jésus prend la place de Dieu à la tête du Peuple saint. Est-ce à dire que ce texte johannique enseigne clairement la divinité du Christ? A vrai dire, cela reste plutôt implicite. Le Christ « part » à l'avance en ce sens qu'il va mourir sur la croix; il parle donc ici en tant qu'homme et non en tant que Fils de Dieu (ce que montre également la phrase du v. 1[b] : « vous croyez en Dieu, croyez *aussi* en moi »). Si le Christ prend la tête du nouvel Exode, c'est plutôt parce qu'il se considère comme le nouveau Moïse; le point de vue serait donc identique à celui de XII, 46-50.

En XIV, 18-21, au contraire, c'est la Sagesse de Dieu qui parle. Lorsque le Christ johannique affirme : « Celui qui a mes commandements et qui les garde, c'est celui-là qui m'aime. Celui qui m'aime sera aimé de mon Père, et je l'aimerai, et je me manifesterai à lui » (XIV, 21; cf. le v. 19 : ... et vous, vous me verrez), il reprend les paroles de la Sagesse : « Ceux qui l'aiment (la Sagesse) la contemplent sans cesse, elle se laisse découvrir par ceux qui la cherchent... L'aimer, c'est garder ses lois » (*Sag.*, VI, 12, 18). — « J'aime ceux qui m'aiment, qui me cherche avec empressement me trouve » (*Prov.*, VIII, 17). — « Ceux qui aiment (la Sagesse) sont aimés du Seigneur » (*Sir.*, IV, 14). On a noté par ailleurs la structure trinitaire de XIV, 15-23, divisé en trois sections parallèles concernant l'Esprit, le Christ et le Père. Le Christ, Sagesse de Dieu, est la seconde personne de la Trinité, qui agit en union étroite

avec son Père (XIV, 21, 23). Ce n'est plus la perspective de *Jo.*, XII, 45-50 qui domine ici, mais celle de *Jo.*, III, 16-19.

3. En *Jo.*, XIV, 1-3, après avoir annoncé son départ imminent, le Christ ajoute : « Quand je serai parti vous préparer une place, je reviendrai et je vous prendrai auprès de moi, afin que là où je suis, vous soyiez vous aussi. » A propos de ce texte, Dodd fait remarquer très justement : « Nous avons ici le plus étroit parallèle au langage traditionnel de l'eschatologie de l'Église[11]. » Et l'on rapproche d'ordinaire ce texte de celui de *I Thess.*, IV, 17 : « ...nous serons enlevés dans les nuées, à la rencontre du Seigneur; et ainsi, nous serons toujours avec le Seigneur. » Par ailleurs, comme dans les *Thessaloniciens*, la Parousie n'est pas envisagée pour un avenir lointain; ce fait est surtout sensible si l'on tient compte du thème sous-jacent de l'Exode : le Christ part en avance préparer le lieu de campement, mais il reviendra sans tarder pour chercher le reste de la caravane. Le « retour » du Christ semble bien être envisagé pour l'époque où les disciples auxquels Jésus s'adresse seront encore vivants.

En *Jo.*, XIV, 18-21, la perspective est tout autre. Le retour du Christ n'est pas physique, mais spirituel. Jésus va revenir, avec l'Esprit et le Père, habiter dans l'âme des disciples, de ceux qui gardent ses commandements. Sa « manifestation » (XIV, 21) sera purement spirituelle, et, comme dans la première épître, la « connaissance » que les chrétiens auront du Christ sera une présence mystique. En ce sens, il existe un parallélisme strict entre manifestation du Christ (XIV, 19-21) et manifestation de l'Esprit de Vérité (XIV, 15-17). Jésus ne revient pas sous une forme différente de l'Esprit. Nous sommes en pleine « eschatologie réalisée », comme en III, 18[a] et V, 25. Ce n'est plus la perspective des *Thessaloniciens* qui est à l'horizon, mais celle des *Éphésiens* : « Que le Christ habite par la foi dans vos cœurs... » Dans les *Éphésiens* comme dans *Jo.*, XIV, 18-21, cette affirmation s'insère dans un contexte trinitaire évident (III, 15-17), et s'accompagne d'une pressante exhortation à l'*agapè*

[11] DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, p. 404. En dehors des commentateurs, admettent le sens eschatologique traditionnel pour *Jo.*, XIV, 3 : H. WINDISH, *Die fünf johanneischen Parakletsprüche*, dans Festgabe A. Jülicher, p. 111. — O. SCHAEFER, *Sinn der Rede Jesu von den vielen Wohnungen*, dans *ZNW*, 1933, pp. 210 ss. — G. STÄHLIN, *Zum Problem der johanneischen Eschatologie*, dans *ZNW*, 1934, p. 239. — L. CERFAUX, *La charité fraternelle et le retour du Christ*, dans *ETL*, 1948, pp. 322-324. — G. R. BEASLEY-MURRAY, *Jesus and the Future*, p. 237. — David Hearl HOLWERDA, *The Holy Spirit and Eschatology in the Gospel of John*, p. 85. Voir aussi D. MOLLAT, *L'évangile et les épîtres de saint Jean* (Bible de Jérusalem), p. 21 et p. 256, note *a*.

(III, 17; cf. *Jo.*, XIV, 15, 21, 23) qui va s'épanouir en *gnôsis* (III, 18, 19; cf. *Jo.*, XIV, 19).

***

En conclusion des analyses précédentes, nous pouvons formuler les réflexions suivantes :

1. L'évangile de Jean, dans sa forme actuelle, ne constitue pas un tout homogène; il est composé de couches rédactionnelles d'époques différentes, perceptibles surtout grâce aux doublets qu'il contient. Nous avons étudié trois de ces doublets, dont deux ont leurs éléments maintenant séparés (XII, 46-50/III, 16-19[a] et V, 30[b]-32, 37/VIII, 14-18, étudié en note), et le troisième ses éléments rassemblés en un tout artificiel (V, 26-30[a]/V, 19-25). Il serait possible d'en allonger la liste en citant par exemple : VII, 33-36/VIII, 21-22 (doublets à l'état séparés); VI, 35-50/VI, 51-58 (doublets dont les éléments sont juxtaposés; cf. VIII, 37-39/VIII, 40-42[a]); I, 19-36 (doublets dont les éléments sont imbriqués les uns dans les autres). Ces doublets représentent des « relectures » de discours prononcés par le Christ ou de récits concernant certains événements de la vie du Christ.

2. En ce qui concerne spécialement l'eschatologie, on peut constater une évolution dans les traditions johanniques, analogue à l'évolution que la pensée de Paul a subi de la première épître aux Thessaloniciens jusqu'aux épîtres de la Captivité, spécialement l'épître aux Éphésiens. Dans les couches rédactionnelles les plus anciennes, l'eschatologie est encore proche de celle des évangiles synoptiques; dans les couches rédactionnelles les plus récentes, les événements eschatologiques sont considérés comme devant se réaliser durant la vie terrestre et actuelle de l'Église. Cette transposition n'est pas le résultat d'une négation des conceptions eschatologiques traditionnelles, mais dénote le souci d'expliquer la vie *actuelle* de l'Église en fonction des promesses du Christ. Cette évolution des notions eschatologiques dans le quatrième évangile rend difficilement admissible la position de certains auteurs modernes[12] pour qui l'eschatologie « réalisée » du quatrième évangile nous donnerait un écho plus fidèle de l'enseignement du Christ que l'eschatologie des Synoptiques. Comme pour saint Paul, l'eschatologie « réalisée » de Jean est le fruit d'une réflexion théologique.

[12] E. Stauffer, *Agnostos Christos. Joh. II, 24 und die Eschatologie des vierten Evangeliums*, dans *The Background of the New Testament and its Eschatology*. Studies in honour of C. H. Dodd, pp. 281-299. — id. *Jesus, Gestalt und Geschichte*, pp. 117 ss. — J. A. T. Robinson, *Jesus and his Coming. The Emergence of a Doctrine*, p. 81.

3. Dans ses couches rédactionnelles les plus anciennes, l'évangile de Jean présente également une christologie plus proche de celle des Synoptiques. Le but premier de l'évangéliste fut de montrer comment Jésus répondait à l'attente messianique d'Israël, en le présentant comme le nouveau Moïse du nouvel Exode, ou comme le Fils de l'homme de Daniel. Plus tard seulement, et pour répondre à des doutes qui se seraient fait jour au sein des cercles johanniques, les rédactions évangéliques ont été reprises de façon à mieux mettre en évidence la divinité du Christ[13].

4. Les analyses précédentes permettraient peut-être de résoudre le problème de l'unité d'auteur entre le quatrième évangile et les épîtres johanniques. Cette unité a été récemment contestée, spécialement par Dodd[14], avec de sérieuses raisons; d'autres ont cru préférable de maintenir l'unité d'auteur, appuyés sur des arguments non moins sérieux. Le problème se pose de façon différente si l'on admet des couches rédactionnelles diverses, dont les plus récentes seules offriraient une théologie et une phraséologie proches de celles de la première épître. Deux hypothèses pourraient être en effet envisagées : *a*) les couches littéraires les plus anciennes de l'évangile devraient être attribuées à un auteur; les « relectures » seraient d'un autre auteur (probablement disciple du premier) qui aurait aussi rédigé les épîtres; *b*) les couches littéraires les plus anciennes, les « relectures », les épîtres johanniques, seraient du même auteur, mais les rédactions de ces diverses couches s'échelonneraient sur plusieurs décades, ce qui expliquerait l'évolution du style et des thèmes théologiques. Résoudre ce dernier problème dépasserait évidemment le cadre modeste de cet article.

Jérusalem. M.-É. Boismard O. P.

[13] Ce fait est spécialement perceptible dans le récit de la guérison du paralytique, à la piscine de Bethesda. Jesus est accusé par les juifs d'avoir effectué une guérison le jour du sabbat. Nous lisons actuellement deux justifications que le Christ donne de son action. Dans l'une (tradition primitive proche de la problématique des Synoptiques), il fait appel à un principe de casuistique rabbinique qui ne met pas en jeu sa personne en tant que telle (VII, 22, 23). Dans l'autre (relecture), il se réfère à l'action de son Père (V, 17) et met en relief son égalité avec Dieu (V, 18). Dans le texte johannique, la relecture a pris la place de la tradition primitive, que le Rédacteur a voulu insérer à nouveau en la plaçant où il a pu, au chap. VII.

[14] C. H. Dodd, *The First Epistle of John and the Fourth Gospel*, dans *BJRL*, 1937, pp. 129-156.

LE TEMPLE DE YAHO ET L'ORIENTATION DANS LES PAPYRUS ARAMÉENS D'ÉLÉPHANTINE

Les premiers papyrus araméens d'Éléphantine mentionnent, à plusieurs reprises, le temple de Yahô, et les spécialistes qui les ont étudiés se sont appliqués à reconstituer, à l'aide de leurs indications, le plan du quartier où se trouvait cet édifice [1] mais, faute de repères, ce plan n'a pu être reporté sur le terrain. Comme les papyrus de Brooklyn, récemment édités par E. G. Kraeling [2], prennent, eux aussi, comme points de repère, le temple juif et divers bâtiments qui l'avoisinent, leur savant éditeur a repris le problème de la localisation de ce sanctuaire et, joignant les données de ses propres documents à celles antérieurement acquises, il a proposé un plan revisé du quartier juif [3].

J'avais espéré que des démotisants s'attaqueraient à ces papyrus et apporteraient aux sémitisants les lumières qui leur manquent. Il n'en a rien été jusqu'ici. Me sera-t-il dès lors permis d'aborder à nouveau ce problème que j'aurais voulu voir traiter par de plus compétents [4]?

Pour élaborer le nouveau plan qu'il propose, Kraeling a dû résoudre une question préjudicielle d'importance capitale : celle de l'orientation. Sur ce point il a rompu en visière à ses prédécesseurs. Il s'est avisé que les Araméens d'Éléphantine pourraient bien ne pas s'être conformés à l'orientation égyptienne, comme on l'avait pensé jusqu'à lui, mais être demeurés fidèles à celle de leur pays d'origine.

[1] Cf. le plan de A. Van Hoonacker dans *Une Communauté judéo-araméenne*, Schweich Lectures, face à la p. 14, reproduit dans A. Vincent, *La Religion des Judéo-Araméens d'Éléphantine*, p. 339, et C. G. Wagenaar, *De joodsche Kolonie van Jeb-Syene*, p. 189, repris par L. Hennequin, *SDB*, II, 991-992, dans l'article *Éléphantine*.

[2] *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri*. Dans le courant de cette note les chiffres gras désigneront le n° du papyrus. Les pap. araméens antérieurement publiés seront indiqués par le sigle *AP* (A. Cowley, *Aramaic Papyri*).

[3] *Op cit.*, p. 81, fig. 5.

[4] Depuis que ces pages ont été écrites j'ai pu consulter M. Michel Malinine, Professeur à l'École des Hautes Études, sur les équivalences que j'ai déjà proposées et que je reprendrai plus en détail dans cet article. Le savant démotisant a bien voulu me donner son avis sur mes suggestions. Je mentionnerai cet avis par la suite, ainsi que les références supplémentaires qu'il m'a indiquées. Qu'il veuille bien trouver ici l'expression de ma vive gratitude pour sa libérale assistance.

Dans les documents araméens d'Éléphantine le schéma d'orientation des limites d'une maison se présente parfois de la manière suivante : « Au-dessus d'elle *(l'lyh lh)* ; au-dessous d'elle *(lṯḥtyh lh)* ; à son Est *(mzr'h šmš lh)* ; à son Ouest *(lm'rb šmš lh)* » (3, 7 ss). Les deux derniers points cardinaux, Est et Ouest, ne prêtent pas à confusion, mais auquel des deux autres termes correspond le Nord, et auquel le Sud? Les Égyptiens s'orientant d'après le cours du Nil, qui coule du Sud au Nord, on avait assimilé « au-dessus » au Sud et « au-dessous » au Nord. Pourquoi cependant les colons d'Éléphantine, s'ils ont adopté l'orientation égyptienne, n'ont-ils pas exprimé le Sud *(rs)* et le Nord *(mḥt)* égyptiens par les termes qui leur correspondent dans leur propre langue? C'est la question que Kraeling s'est posée et qui lui a fait tourner ses regards vers la Babylonie et Nuzi. En Babylonie les champs et les maisons, rectangulaires, ont deux fronts *(pûtu)*, l'un supérieur, l'autre inférieur, et deux côtés *(šiddu)*, un supérieur et un inférieur [5]. On spécifie, en outre, la direction des grands et des petits côtés [6]. Les côtés supérieurs semblent être le Nord et l'Ouest, et les côtés inférieurs le Sud et l'Est [7]. A Nuzi c'est le Nord *(iltânu)* et le Sud *(sûtânu)* qui sont spécifiés, alors qu'au-dessus *(elênu)* et au-dessous *(sûpâlu)* s'appliquent respectivement à l'Est et à l'Ouest [8].

Ces faits ont porté Kraeling à interpréter « au-dessus », dans les documents d'Éléphantine, par Nord, « au-dessous » par Sud, et ses conclusions ne semblent pas avoir ému les recenseurs de son ouvrage. Ginsberg les appuie même des considérations géographiques suivantes : « La « forteresse d'Éléphantine » dans laquelle ces bâtiments étaient érigés, était située à l'extrémité sud de l'île de ce nom et, selon la nature des choses, les surfaces des îles s'abaissent généralement vers leurs rivages. Dans une telle situation, par conséquent, « uptown » sera presque invariablement le Nord et « downtown » le Sud. Il en résulte que les traductions volontairement non compromettantes de Kraeling : « au-dessus » et « au-dessous » ne rendent pas purement et simplement les étymologies mais apparemment aussi, bien qu'il n'en ait pas eu conscience, la signification actuelle des mots en question.

[5] Cf. Fr. Thureau-Dangin, *Textes mathématiques babyloniens*. *Pûtu* est le côté court (p. 225), *šiddu* le côté long (p. 226).

[6] Mariano San Nicolò et A. Ungnad *Neubabylonische Rechts-und Wervaltungsurkunden*, 1935, pp. 68 : 44; 69 : 45; 71 : 46; 76 : 48; 83 : 54. Le n° 44, assez endommagé, semble mettre la longueur supérieure au sud et l'inférieure au nord.

[7] D'après E. Sonnenschein, que je n'ai pu consulter, dans *Beiträge zu den Neubabylonischen Urkunden über Kauf*, dans *Rocznik Orjentalistyczny*, III, 1925, p. 188.

[8] C. Gordon, *The Dialect of the Nuzu Tablets*, dans *Orientalia*, VII, 1938, p. 226.

(On trouvera probablement que les analogies cunéiformes alléguées par Kraeling pour l'usage de « au-dessus » et « au-dessous » ou de « haut » et de « bas », au lieu des noms de directions ou des adjectifs qui en dérivent, admettent une explication semblable en raison du terrain impliqué dans chaque cas.) [9]. »

J'avoue que les données cunéiformes versées au débat ne m'ont pas convaincu du bien-fondé de la nouvelle thèse. Les Araméens étaient-ils si accoutumés à désigner le Nord par « au-dessus » et le Sud par « au-dessous », qu'ils aient dérogé, sur un point aussi capital que celui de l'orientation, à la coutume égyptienne? A supposer que les gens d'Éléphantine aient conservé le vocabulaire babylonien, ne peuvent-ils l'avoir adapté aux usages de la Vallée du Nil? Ils ont retenu, il est vrai, certaines de leurs coutumes : les contrats de mariage en témoignent. Il s'agissait là de tractations entre eux mais, comme les actes qui les enregistraient étaient passés en Égypte, les contractants ne pouvaient se soustraire complètement aux règlements locaux. Ils ont dû, à tout le moins, indiquer le mois égyptien qui correspondait à celui de leur calendrier [10].

Je crois donc que les colons se sont pliés, pour l'orientation comme pour la datation, aux usages égyptiens. Or on tient pour assuré, et avec raison, que l'orientation égyptienne avait le Sud pour premier point cardinal [11]. Les preuves en sont innombrables et je me bornerai à en signaler quelques-unes, laissant à chacun de les multiplier à son gré.

L'île d'Éléphantine est dite « la ville du commencement [12] » et « la ville du nome du commencement [13] » parce qu'elle se présente la première au voyageur venant du Sud et qu'elle figure en tête des listes géographiques.

[9] *AJOS*, 74, 1954, p. 154.

[10] La date égyptienne est la seule donnée dans **11, 12**. Elle vient en premier lieu dans **1, 6**. Elle est en seconde position dans **2, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 14**. Les *AP* sont datés de la même manière. **30** et **31** ne portent pas de dates mais il s'agit là de brouillons (*op. cit.*, pp. 111 et 124).

[11] Sur l'orientation égyptienne on pourra consulter J. Christophe, *ASAE*, XLVIII, 1948, pp. 157-158; *RE*, VI, 1951, pp. 94 ss. Il cite, p. 95, n° 2 quelques points intermédiaires : N-O; S-O etc. On en trouvera d'autres dans A. H. Gardiner, *The Wilbour Papyrus*, III, § **1** : 1 + *x* 8; § **6** : 8, 41; § **9** : 9, 10; § **10** : 9, 19 etc... Cf. également Fr. Daumas, *ASAE*, LI, 1951, pp. 377-378, sur l'orientation hiéroglyphique; les *Mammisis des Temples égyptiens*, s. v., Orientation, p. 527; G. Posener, S. Sauneron, J. Yoyotte, *Dictionnaire de la Civilisation égyptienne*, pp. 69 et 188 où J. Y. écrit : « Pour l'Égypte, le Nil est un axe absolu. Le lieu dont il vient est « le commencement du monde » en fonction duquel on s'oriente, face au sud. Quelle qu'en soit la direction réelle, son cours est le méridien familier qui sépare l' « Est » de l' « Ouest ». *Imnt*, l'Ouest, désignant le côté droit, montre qu'on faisait face au sud.

[12] H. Gauthier, *DNG*, IV, pp. 15-16.

[13] *Ibid.*, V, p. 30.

Le bornage des propriétés commence, lui aussi, par le Sud [14] et il en va de même des immeubles [15].

L'énumération qui précède montre assez la continuité de l'orientation égyptienne, du moins en ce qui regarde la primauté du Sud et je ne pense pas, pour ma part, que les Araméens d'Éléphantine se soient écartés, surtout en matière juridique, de cette pratique.

En est-on réduit, pour dirimer la question de l'orientation dans les documents d'Éléphantine, à attendre la découverte, plus que problématique maintenant, du temple de Yahô?

L'acception babylonienne donnée à « au-dessus » et « au-dessous » n'est pas le seul argument avancé par Kraeling dans sa tentative de situer sur le terrain le sanctuaire des Juifs. Il s'appuie également sur l'expression « *tmy* de Khnoum » qui représente, selon lui, la ville de Khnoum (p. 79), c'est-à-dire un quartier égyptien (p. 80). Or tout ce qui concerne Khnoum doit probablement, dit-il, être cherché dans le proche voisinage du temple de ce dieu. Comme, d'autre part, le temple de Khnoum est situé au sud du quartier où les papyrus araméens furent découverts, il semblerait plutôt certain que « au-dessous » dans la description des propriétés doit signifier Sud et non pas Nord comme on l'a supposé jusqu'ici (p. 79). Par voie de conséquence « au-dessus » représente le Nord, ce qui rejoint les déductions tirées des textes babyloniens.

[14] Cf. M. Malinine, Pap. Louvre E. 7845 : *Un bail à part de fruits, daté de l'an* 17 *d'Amasis* (550), ll. 3-5 (S-N-O-E) : *RE*, VIII, 1951, pp. 135-136; du même : *Un contrat de vente d'emplacements à construire*, daté par H. Sottas du règne d'Achoris (393-380), ll. 1-3 (S-N-O-E) : *RE*, VII, 1950, pp. 110-112. A propos de ce document Malinine note : « Il est à noter que le terme « Ouest » précède toujours celui de l'Est, dans les indications des limites d'une propriété par points cardinaux, que l'on relève dans les documents des 26-9 dynasties » (n. 8, p. 116).

[15] Pap. de Strasbourg (324 av. J.-C.) : cession d'une partie de maison, l. 2 (S-N-E-O) ap. S. R. K. Glanville, *Catalogue of Demotic Papyri in the British Museum*, I, p. xxviii. — Pap. University Museum, Philadelphia, 800 d (317 av. J.-C.) : don d'une maison, ll. 2-3 (S-N-O-E), *ap.* N. J. Reich, *Mizraïm*, II, p. 60. — Pap. de Bruxelles 2 (301 av. J.-C.) : vente d'une maison, (S-N-E-O) *ap.* Glanville, *op. cit.*, pp. xxxvii-xxxviii. — New Documents from the Serapeum of Memphis, Pap. 373 *b* (200 av. J.-C.) : cession d'un quart de maison, l. 4 (S-N-O-E), *ap.* N. J. Reich, *Mizraïm*, I, 1933, p. 110. — Pap. démot. 30612 + 30612 *b*, (97/96 av. J.-C.) : vente d'un quart de maison, 5 (S-N-E), *ap.* W. Spiegelberg, *Catalogue des Pap. démot. du Musée du Caire*, l. 5, p. 40. — N. J. Reich, *Ein aegypt. Urkunde über den Kauf eines bebauten Grundstückes* (88 av. J.-C.), III/3 IV/1 IV/2 (S-E-N-O), dans *RT*, XXXIII, 1911, p. 120. L'Est fait suite au sud parce qu'une même propriété borne sur ces deux côtés.

Dans les pap. grecs de Syène, quelques siècles plus tard, le Sud vient toujours en tête. Pap. 1722 (573 ap. J.-C.), ll. 24-25 (S-N-E-O) *ap.* H. I. Bell, *Greek Papyri in the British Museum*, V, p. 170. Il s'agit d'une maison à trois étages (στέγη) dont le premier (le rez-de-chaussée) comprend deux pièces (κέλλια δύο) l'une au sud, grande, et donnant sur le nord (ἓν μὲν νότινον μέγα νεύον εἰς βορρᾶ) (l. 18) d'où souffle la brise fraîche après quoi soupirent les vivants et les morts. Cette grande chambre est l'équivalent exact de *try rbt*' des pap. de Brooklyn. Elle est située au sud et donne vers le nord comme dans **10**, 3, ce qui confirme la lecture *rsy*. Sur l'orientation des ouvertures dans les maisons égyptiennes, cf. A. Badawi, *JNES*, 1958, pp. 122-125.

Toute la force de cette argumentation lui vient du sens de « ville » ou « quartier » donné à *tmy* envisagé comme attenant au temple de Khnoum. C'est là un des points sur lesquels j'aurais souhaité l'intervention des démotisants. *Tmy*, en effet, ne me paraît pas signifier « ville » ou « quartier ». Comme les données topographiques sont multiples, il me semble préférable de les grouper avant d'aborder l'examen de chacune d'elles.

1. Le pap. **3** du 14 septembre 437, est le contrat de vente, par Bagazušt et sa femme Ūbîl, d'une maison à Ananiah, fils d'Azariah. Cette habitation est ainsi délimitée (7-10) :

Au-dessus : la maison de Satibar.

Au-dessous : le *tmy* de Khnoum, le dieu, et la rue royale (passe) entre eux.

A l'Est : le trésor du roi lui est contigu.

A l'Ouest : le temple de Yahô, le dieu, et la rue royale (passe) entre eux.

2. Par le document **4** du 30 octobre 434, Ananiah donne à sa femme, Tamut, une partie de la maison qui a fait l'objet du contrat précédent. Les limites de la portion cédée sont les suivantes (9-11) :

Au-dessus : la part qui m'appartient, à moi-Ananiah- lui est contiguë.

Au-dessous : le temple de Yahô, et la rue royale (passe) entre eux [15bis].

A l'Est : le *tm*' de Khnoum, le dieu, et la rue royale (passe) entre eux.

A l'Ouest : la maison de Satibar... lui est contiguë.

3. Le pap. **9** du 26 novembre 404, a pour objet le don fait par Ananiah à sa fille Yehoyišmaʿ d'une partie de sa maison. Les limites de la portion cédée sont les suivantes (8-11) :

A l'Est : le mur du *hnpn*' que les Égyptiens ont bâti, c'est-à-dire *tmw'nty*.

Au-dessus : *byt qnḥnty* lui est contigu mur à mur.

Au-dessous : le mur de l'escalier, et la maison de Ḥor, fils de Pétêsi, jardinier de Khnoum, le dieu, est contiguë à cet escalier.

A l'Ouest : le mur de la grande chambre.

4. Le pap. **10** du 9/10 mars 402 (ou du 28 mars 401) enregistre le don qu'Ananiah fait à sa fille Yehoyišmaʿ d'une maison dont les limites sont ainsi énumérées (3-6) :

A l'Est : le trésor royal est contigu, mur à mur, au *hnpn*' que les Égyptiens ont bâti [16].

[15] *bis* On remarquera qu'ici (l. 10) le temple de Yahô, qui était à l'Ouest (**3**, 9-10) est situé « au-dessous ». J'omets le pap. **6** comme trop lacuneux.

[16] Cette précision « que les Égyptiens ont bâti » semble indiquer que l'entreprise a non

A l'Ouest : ta porte de sortie et la rue royale (passe) entre eux.

Au-dessus : *byt qnḥnty* lui est contigu mur à mur et le mur de *byt' zylh* [17] lui est contigu mur à mur : c'est ma grande chambre.

Au-dessous : la maison de Ḥor, fils de Pétêsi, jardinier de Khnoum, le dieu, lui est contiguë mur à mur.

5. Le document **12** enregistre, le 12 décembre 402 (ou 401) la vente par Anani et sa femme Tapmut de leur maison à Anani, fils d'Haggai. En voici les limites (17-21) :

A l'Est : ta maison, Anani, fils d'Haggai, que nous avons donnée à Yehoyišma', notre fille... lui est contiguë mur à mur.

A l'Ouest : le temple de Yahô, et la rue royale (passe) entre eux.

Au-dessus : la maison de Parnu, fils de Zili et de Mardu, son frère, lui est contiguë mur à mur.

Au-dessous : la maison de Peḥi et de Pemeṭ, son frère, bateliers des eaux, fils de Tawi, et la rue royale (passe) entre elles.

Ces divers documents fournissent, comme points de repère topographiques : le *tmy* (ou *tm'*) de Khnoum; la rue royale; le trésor du roi; le temple de Yahô; le *hnpn'* que les Égyptiens ont bâti, qui est le *tmw'nty*, et *byt qnḥnty*.

J'ai déjà rappelé que Kraeling, se rangeant à l'avis d'Erichsen et d'autres savants qui, il est vrai, n'avaient pas les textes complets sous les yeux, voyait en *tmy* la transcription araméenne du mot égyptien *ṯme*, *ṯmy* et faisait du « *tmy* de Khnoum » la ville de Khnoum (p. 79). Mais donne-t-on comme limite précise à une maison tout un quartier? Dans une note additionnelle à la recension de l'abbé Milik je proposais de détacher le *t* initial, qui pouvait être l'article féminin égyptien, et de reconnaître en *my* le *mꜣyt* dont le *Wörterbuch* fait une partie d'un temple [18].

Dans une seconde note je suggérais une autre hypothèse : *tꜣ mj (.t)* « le chemin », ce qui donnait « le chemin de Khnoum ». Dans le pap. de Gebelên, daté de la 33e année de Ptolémée VIII Evergète II, que je produisais à l'appui de cette nouvelle interprétation, le « chemin d'Amon » *(tꜣ mj(.t) Imn)* formait la limite orientale d'une propriété [19].

seulement exigé des travaux de quelque importance mais que la construction est assez récente et constitue peut-être une intrusion dans le quartier araméen.

[17] Je réserve pour le moment la traduction de ces deux mots.

[18] *RB*, LXI, 1954, p. 253.

[19] *Ibid.*, p. 558, n. 1 où on lira *RT*, XXXV (au lieu de XXV). Dans le pap. dém. Louvre E. 7128, de l'an 12 de Darius et relatif à la vente d'une maison, celle-ci a pour limite sud le *tꜣ mj(.t) n Imn* (*ap.* W. Erichsen, *Auswahl frühdem. Texte*, I, p. 65, 7). Dans ses *Memnonia* (p. 36) A. Bataille cite, d'après N. J. Reich, *Pap. Jurist. Inhalts in hier. u. dem. Schrift aus dem British Museum*, Vienna, 1914, N. 10230, pp. 77 ss., le chemin de l'Amon de Djêmé passant à l'Ouest d'un terrain que bornait au Sud la terre labourable du domaine d'Amé-

En même temps, parce que le *tmy (tm')* de Khnoum et le *tmw'nty* sont à l'est d'un groupe de maisons, je rapprochais de ce *tmy* la première partie du mot composé *tmw'nty* dont le second élément devait représenter l'équivalent de *zy Ḥnwm*, c'est-à-dire *nṯr* (ⲛⲟⲩϯ, ⲛⲟⲩⲧⲉ en copte) : dieu. Pour les gens d'Éléphantine le dieu *(nṯr)* ne pouvait être, en effet, que le patron de leur île : Khnoum. On obtenait « le chemin de dieu — ou du dieu ». L'expression figure sous la forme *t3 mj(.t) nṯr* « Gottesweg » dans le *Demotisches Glossar* d'Erichsen, p. 152, s. v. *mj (.t)*. Elle se lit dans un pap. provenant de Drâ' aboul-naggâh, daté de la septième année de Philippe, où le « chemin du dieu » forme la limite orientale d'une maison [20]. Dans un autre papyrus démotique de Gebelên et postérieur de quatorze ans au papyrus cité plus haut, le « chemin du dieu » limite, à l'Est, un terrain à bâtir [21].

Dans son étude déjà citée, A. Bataille assimile les voies divines aux *dromoi* des temples [22]. Ce « chemin » *(t3 mj(.t)* du dieu des textes d'Éléphantine n'est autre que le mot *mjt* « chemin, rue » qui se ren contre dès le Nouvel Empire avec l'article féminin *t3* [23] et qui a pour parallèles *w3ṯ* et *mṯn*.

nothès, fils de Hapoû. N'ayant pu contrôler le texte, je ne sais à quel vocable démotique correspond le mot « chemin ». M. Malinine n'admet pas, lui non plus, la dérivation proposée par Kraeling. Son objection principale porte sur l'absence de l'article *p3* devant *ṯmy*. *Ṯmy n Ḥnm* « ville de Khnoum » serait, non pas une expression topographique, mais un nom géographique, de formation ancienne, comme *Ṯmy n Ḥr* (l'act. Damanhour), et il est très invraisemblable qu'un faubourg de la ville d'Éléphantine ait porté ce nom. Le faubourg, en démotique, est *p3 ḳmj* (Pap. Caire 50059). Par contre l'explication de *tmy (tm') zy Ḥnwm* = démot. *t3 mj(.t) n Ḥnm* lui paraît « quasi certaine ». M. Malinine me signale deux autres exemples démotiques du « chemin d'Amon » : Pap. Turin, 2123, 2 et 2125,3, d'époque perse et provenant de Thèbes.

[20] Cf. N. J. Reich, *Mizraïm*, II, p. 60, lig. 3 et pp. 62 et 66, qui renvoie à W. von Bissing, *ÄZ*, LIII, 1917, pp. 144-145. Ce même pap. est également cité par A. Bataille, *Memnonia*, p. 36.

[21] F. L. Griffith, *Demotic Papyri from Gebelên*, 2,5 ap. *Adler Papyri*, p. 72. Le rapprochement *tmw'nty* — *t3 mj(.t) nṯr* paraît également « très plausible » à M. Malinine, malgré la présence du *w* et du ' qui manquent en démotique. Il me signale cette même expression dans Pap. Caire 30617 a, 3, où, dans une description de la position d'une chapelle on lit : « Au Sud : le chemin du dieu *(t3 mj(.t) nṯr)* (et) le *šš* (un édifice) du dromos *(ḥftḥ)* de *N.* dieu grand. »

[22] *Op. cit.*, pp. 36-37. Le dromos, du moins tel que l'entend Strabon, correspond au *ḥft-ḥr* égyptien. Ce mot, issu de la préposition composée qui signifie littéralement « devant le visage de », d'où « devant » : cf. G. Lefebvre, *Grammaire...* § 518,2) désigne, depuis le Nouvel Empire, la partie antérieure d'un édifice, sa façade. (*WB*, III, 275,9, 10. Cf. Fr. Daumas, *Les moyens d'expression du grec et de l'égyptien*, p. 171 et aussi le compte rendu par R. G. Hugues, du *Demotisches Glossar* de W. Erichsen, *JNES*, XVI, 1957, p. 60.) Dans le *Décret de Canope*, *ḥft-ḥr* est rendu par dromos, dont voici la description, empruntée à Strabon (XVII, I, § 28) « A l'entrée du téménos il a un sol dallé d'un plèthre de largeur, ou même moins; sa longueur est trois ou quatre fois aussi grande, parfois même davantage. Cette partie s'appelle dromos... Tout au long, de chaque côté, sont placés des sphinx de pierre à 20 coudées, ou un peu plus, d'intervalle. »

[23] *WB*, II, p. 41,13. Selon Spiegelberg le mot *mj(.t)* s'est conservé en copte sous la forme MAIH, MAH, « sorte, manière », *Kopt. Handwört*, p. 56, et W. E. Crum, *Coptic Dictionary*, p. 156; A. Volten, *Das demotische Weisheitsbuch*, p. 42.

La voie du dieu *(wꜣt nṯr)* est bien connue. C'est la route qui mène au temple et, au figuré, la voie droite [24]. Les deux mots *wꜣt* et *mṯn* figurent en parallèle à Edfou, où on lit à propos d'une porte : « C'est la porte de la route divine *(wꜣt nṯr)* d'Hathor de Dendéra, quand elle vient de sa ville jusqu'à Edfou, c'est son chemin exact *(mṯn.s mtr)* pour entrer dans le temple d'Edfou [25]. » Cette porte à laquelle aboutissait la voie divine s'ouvrait sur la face latérale de la grande cour.

On peut donc, avec assez de vraisemblance, supposer l'existence, à Éléphantine, d'une voie divine *(tꜣ mj(.t) nṯr)* bordée d'un mur (9,9) et le long de laquelle courait une rue royale (4, 10-11), et bien qu'un quartier égyptien ait dû avoisiner le temple de Khnoum, ce n'est pas lui que ce *tmy zy Ḥnwm* désigne.

Une autre expression araméenne faisait, et fait encore, difficulté : *byt qnḫnty* (9,9 ; 10,5). La présence de *byt* engageait tout naturellement à voir dans le mot suivant le nom du propriétaire de la maison, comme on a, à la ligne suivante (10,6), la demeure de Ḥor, fils de Pétêsi, et c'est à quoi s'est résolu le savant éditeur des papyrus de Brooklyn.

Cette conclusion, qui paraît obvie, soulève quelques objections. Avant de les aborder il faut reprendre l'examen des données du problème.

Au pap. 10,3-6 on lit : A son Est : le trésor royal est contigu mur à mur au *hnpn'* que les Égyptiens ont bâti.

Au-dessus : *byt qnḫnty* lui est contigu (*dbq lh*) mur à mur et le mur de *byt' zy lh* lui est contigu (*dbq lh*) mur à mur : c'est *(hw)* ma grande chambre [26].

La rédaction de cette phrase est embarrassée. A son propos Kraeling écrit : « On se demande si le scribe perdit de vue le fait qu'il avait écrit les mots *dbq lh 'gr b'gr* lorsqu'il continua le reste de la ligne. Si l'on ôte cet élément la suite des idées gagne en clarté » (p. 253).

L'abbé Milik a essayé de résoudre la difficulté par une correction textuelle. « *Zylh* », écrit-il, semble être une erreur pour *zyly ;* autrement *hw* explicatif de la phrase *hw try rbt' zyly* reste incompréhensible. En ce cas *qnḫty* est un nom commun, désignant une construction, plutôt qu'un nom propre [27]. »

[24] *WB*, I, 248, 1,2.

[25] Edfou, V, 3,7 à 4,2, cité par M. Alliot, *Le Culte d'Horus à Edfou*, p. 448. On a *pꜣ mjt n pꜣ nṯr* dans pap. Insinger, 12,1 mais ce mot masculin, dérivé de *mṯn* et qui se termine par un *t* en copte (MOEIT) : *Dem. Glossar*, p. 153 s. v. *mjt*, ne peut être pris en considération pour l'expression qui nous occupe.

[26] Je laisse de côté la limite ouest qui présente des difficultés dont la solution ne touche pas au problème de l'orientation.

[27] *RB*, LXI, 1954, p. 251.

Peut-être n'y a-t-il rien à supprimer ou à corriger, à condition toutefois de tenir compte de la solution proposée par l'abbé Milik. On peut, en effet, traduire : « Au-dessus d'elle : *byt qnḥnty* lui (c'est-à-dire à la maison donnée par Anani) est contiguë mur à mur, et le mur de la *byt' zylh* lui est contigu *(dbq lh)* mur à mur : c'est la grande pièce qui m'appartient *(hw try rbt' zyly)* ». Il est évident que le second *lh* ne peut, à moins d'une inadvertance de la part du rédacteur, s'appliquer à la maison déjà mentionnée. Il doit donc se rapporter au *hw* qui suit et qui représente la grande pièce. Il semble même que cette dernière précision *(hw try rbt' zyly)* n'ait été introduite que pour lever toute ambiguïté sur le second bâtiment jouxté par *byt qnḥnty*.

Si l'argument de l'abbé Milik en faveur d'un nom commun disparaît, il en est d'autres qui militent contre un nom propre.

Tout d'abord, s'il s'agit d'un nom de personne, on explique mal l'absence de l'une ou l'autre des indications de parenté habituelles dans ces documents. Comme *nty* devait représenter *ntr*, dieu, la première partie du mot m'a paru désigner un édifice religieux et j'ai proposé *ḫnḥ* « chapelle », ce qui donnait « la chapelle divine — ou du dieu[28].»

Le contexte semble orienter dans la même direction. Les pap. **9** et **10** situent, en effet, à l'Est de la maison dont ils traitent le *hnpn'* qui, précise le pap. **9**, est le *tmw'nty* et, au-dessus (Nord ou Sud), *byt qnḥnty*. Qu'il s'agisse du Sud ou du Nord, le *tmw'nty* est à 90° de *byt qnḥnty*. Si *tmw'nty* est bien le chemin du dieu, il est normal qu'il aboutisse perpendiculairement à l'édifice auquel il mène. Or *qnḥnty* a *nty* en commun avec *tmw'nty*. Il serait bien étrange que cet élément ait, dans une même ligne, deux significations différentes. Il y a donc au moins une probabilité pour que *qnḥnty* représente non une personne mais une fondation religieuse quelconque. Que *nty* représente Khnoum, on pourrait en trouver un indice dans ces mêmes papyrus car ils mentionnent, au-dessous de la maison, c'est-à-dire à l'opposé de *qnḥnty*, la maison de Ḥor, jardinier du dieu Khnoum. Ce serviteur a tout naturellement élu domicile à proximité de son travail.

[28] *Ibid.*, p. 558. Dans les textes cités *mj(.t)* a toujours l'article *(tȝ mj(.t) n Imn ; tȝ mj(t) n nṯr)*. *Ḫnḥnty* en est dépourvu, comme l'expression parallèle *ḥwt-nṯr* qui, en Nouvel Égyptien, en était dépourvue : *Dem. Glossar*, p. 285 et W. Spiegelberg, *Dem. Grammatik*, § 46, p. 32. M. Malinine, à qui l'explication de *qnḥnty* paraît « très incertaine » et qui, avec Kraeling, y verrait plutôt un nom propre, trouve néanmoins que cette forme semble correspondre « assez exactement » à *ḫnḥ(j)-nṯr*. L'association * *pr ḫnḥ-nṯr* que je lui avais soumise lui semble impossible en égyptien. De plus *ḫnḥ* étant, par définition, un lieu saint, la présence de *nṯr*, dit-il, devient superflue. L'opinion divergente du maître démotisant qu'est M. Malinine devrait me dissuader d'exposer cette question de *byt qnḥnty*. Je crois cependant préférable, en raison même de la correspondance « assez exacte » qu'il reconnaît entre les deux expressions, de publier les observations réunies à ce sujet. Elles pourront être utiles à d'autres chercheurs.

Ces raisons, ajoutées au fait que l'équivalence des deux expressions : la démotique et l'araméenne, ne pose aucun problème linguistique, puisqu'elles se correspondent lettre à lettre [29], me portent à continuer d'envisager *qnḥnty* comme un nom commun.

Le mot *ḳnḥ* désigne un bâtiment de dimensions assez modestes, comme une chapelle ou le sanctuaire d'un temple, sa *cella* [30]. Ce dernier sens se trouve attesté une fois par la position d'un graffito dans le temple de Dakkeh. Dans la chapelle la plus intime de ce monument, son sanctuaire proprement dit, Selewe, le stratège, a fait faire en l'an 40 d'Auguste, « *t*ꜣ *ḳnḥ* au nom des rois pour toujours ». Le mot *ḳnḥ* s'applique donc bien au sanctuaire du temple de Dakkeh [31].

On précise généralement la divinité à laquelle la chapelle est consacrée. Ainsi nous trouvons, dans l'Histoire de Pete-Isis, la chapelle d'Amon *(t*ꜣ *ḳnḥ n Imn;* [32] *t*ꜣ *ḳnḥj n Imn* [33]*)* et celle d'Osiris [34]. A Éléphantine, domaine de Khnoum, ne pouvait-on substituer au nom de cette divinité, et sans crainte d'erreur, celui de « dieu » et dire : « la chapelle du dieu »?

Une dernière difficulté subsiste, la plus impressionnante peut-être : la présence insolite de *byt*. Je ne la crois pas, elle non plus, insurmontable. Le mot *byt*, en effet, ne désigne pas seulement une maison mais aussi une parcelle de terrain, comme en accadien [35]. On pourrait donc inférer une expression comme *byt qnḥnty* « le terrain » ou « la propriété de la chapelle divine ». Cette désignation de l'ensemble d'une fondation religieuse, chapelle et terrain, inconnue en égyptien, se rencontre à Éléphantine même, à propos d'un autre temple : celui de Yahô. Un ostracon publié à nouveau par A. Dupont-Sommer mentionne une *byt byt Yhh* [36]. Le premier éditeur, N. Aimé-Giron [37], voyait là un redoublement fautif, mais point n'est besoin de recourir à une correction. *Byt Yhh* est une expression toute faite pour désigner le temple, à Éléphantine, comme à Jérusalem, mais ce temple était englobé dans un péribole, d'où l'adjonction de *byt* pour désigner la propriété qui le

[29] Les égyptologues transcrivent le *qôf* par *ḳ* et les sémitisants par *q*. Le *t* final de *ḳnḥ(t)* était tombé. Le *r* final de *nṯr* avait disparu et l'on prononçait «nouti» comme en fait foi la forme copte ⲛⲟⲩϯ (Cf. *RB*, LXI, 1954, p. 558).

[30] *Dem. Glossar*, p. 541.

[31] Cf. F. L. Griffith, *Catalogue of the demotic Graffiti of the Dodekaschoenus*, Dakka, n. 29 2, p. 25.

[32] Cf. F. L. Griffith, *Catalog. of the Demotic Papyri in the John Rylands Library*, N. IX, 18, 20-21, cité par W. Erichsen, *Auswahl frühdem. Texte*, I, p. 52,7.

[33] *Ibid.*, 11, 8; Erichsen, p. 43,9.

[34] *Ibid.*, 18, 20-21; Erichsen, p. 52, 9.

[35] E. Y. Kutscher, *JAOS*, 74, p. 235; J. Hoftijzer, *VT*, IX, 1959, p. 312.

[36] *JA*, 1946-47, pp. 78 ss., cité par E. G. Kraeling, *op. cit.*, p. 96.

[37] *ASAE*, XXVI, 1926, pp. 27 ss.

renferme. L'analogie est frappante entre *byt byt yhh* et *byt qnḥnty* et valait d'être signalée. Les deux expressions se corroborent et montrent qu'à Éléphantine, du moins, les Judéo-Araméens pouvaient parler du terrain *(byt)* d'un sanctuaire *(byt Yhh)* ou *(qnḥnty)* dans l'hypothèse ici présentée.

Si le sens de « chapelle divine » pour *qnḥnty* paraît à tout le moins plausible, l'identité de cet édifice, cependant, nous échappe. Il serait dédié à Khnoum, le dieu *(nṯr)* par excellence de la localité, mais plusieurs sanctuaires étaient consacrés à cette divinité dans ce secteur de l'île d'Éléphantine. Et tout d'abord le sanctuaire principal dont, chose étrange, les papyrus ne nous ont pas conservé le nom, alors qu'ils parlent du temple de Yahô : *'gwr Yhw* (**3**, 9-10) ou *'gwr' zy Yhw* (**4**, 10; **12**, 18) et des temples des dieux d'Égypte *('gwry 'lhy msry')* (*AP.*, **31**, 13). *Byt qnḥnty* « le domaine du sanctuaire du dieu » conviendrait au temple principal du dieu-bélier. Une autre hypothèse doit cependant être envisagée. Si, en effet, le mot *ḳnḥ* s'applique à la chapelle la plus reculée d'un temple, il peut aussi désigner une tombe, comme celle des Apis à Memphis [38], à laquelle était annexé un bâtiment qui servait au culte et aussi, probablement, un jardin, un κηποτάφιον, requérant les soins d'un jardinier. L'île d'Éléphantine renferme précisément le *Khnoubeum*, la sépulture des béliers sacrés découverte par Clermont-Ganneau. Ce pourrait être ce domaine funéraire que les papyrus désignent sous le nom de *byt qnḥnty*. Cette ambiguïté n'influe au reste pas sur la détermination des points cardinaux en litige.

Les autres données topographiques : « le trésor royal » et « la rue royale » ne nous fournissent aucune précision. L'éditeur des pap. de Brooklyn traduit *'wṣr mlk'* tantôt par « King's treasury » et tantôt par « storehouse ». Cette dernière traduction répond sans doute mieux à la réalité car *'wṣr mlk'*, le *pr-ḥt (n) pr-*ʿ« Magazin, Schatzhause [39] » est plutôt destiné à recevoir les contributions en nature que l'argent proprement dit. Kraeling placerait volontiers ce magasin royal tout près du mur nord de l'enceinte du temple de Khnoum, où l'on a découvert de nombreuses jarres et des récipients avec des inscriptions phéniciennes et araméennes (p. 80).

Il est question, à plusieurs reprises, dans les pap. de Brooklyn, de « rue royale » (*swq mlk'*) [40] qui deviendra la ῥύμη βασιλική des pap. grecs. Cette dernière tournure montre bien l'origine égyptienne de

[38] *Dem. Glossar.*, p. 541, citant *ÄZ*, 51, 1913, p. 137.
[39] *Dem. Glossar*, p. 134.
[40] **3**, 8, 10; **4**, 10, 11; **10**, 4, 5; **12**, 19, 21.

l'expression car le grec eût inversé les termes [41]. *Swq mlk'*, comme ῥύμη βασιλική, est, en effet, la traduction de l'expression démotique *p3 hr(.j) n Pr-ᶜ3*. Les spécialistes hésitent sur la signification exacte de cette expression. Pour Spiegelberg il s'agirait d'une rue importante, le *darb es-Sultan* de l'Orient moderne [42]. Dans **4**, 9-10 nous voyons une maison bordée, sur deux de ses côtés, par une rue royale [43]. Il ne s'agit donc pas, selon toute vraisemblance, d'une voie très importante. Aussi Kraeling serait-il enclin à y voir une rue publique, par opposition aux rues ou ruelles qui desservaient des habitations privées et dont l'accès était réservé aux seuls occupants des habitations riveraines (p. 77). C'est là, je crois, le vrai sens. Le pap. de Londres 1722, cité déjà à plusieurs reprises [44], ne parle plus de rue royale mais de rue dépendant de l'État : δημοσία. La rue royale est donc bien un chemin public, accessible à tous, quelle qu'en soit l'importance : rue ou route. C'est « le chemin de tout le monde » *(w3t nt rmt(t) nbt)* du *Conte de l'Oasien* (ou *du Paysan)* [45].

Le « chemin de Khnoum » (*tmy-* ou *tm' — zy Ḫnwm)* ou « chemin du dieu » *(tmw' nty)*, propriété privée et réservée aux processions solennelles, devait être bordé de murs qui en interdisaient l'accès au public (**9**, 8-9). En tout état de cause une rue royale le longeait (**3**, 8; **4**, 10-11).

La route royale (*'rḫ mlk')* mentionnée dans *AP*, **25**, 6 comme séparant la maison de Yezaniah b. Uriah du temple de Yahô représente peut-être une artère plus conséquente sur laquelle débouchait l'entrée principale du temple de Yahô, qui était entouré sur plusieurs, peut-être même sur tous ses côtés, de chemins royaux (**3**, 9-10; **4**, 10; **12**,18-19)[46].

Nous pouvons, après ces analyses, reprendre le problème de l'orientation dans les documents d'Éléphantine. L'argumentation de Kraeling nous l'avons vu, est la suivante : Le *tmy* de Khnoum, « la ville de Khnoum », est un quartier égyptien proche du grand temple [47]. Or ce *tmy* limite en bas (au-dessous) une maison (**3**, 8). Comme le

[41] Cf. A. Bataille, *op. cit.*, p. 36.

[42] Pap. dém. Brux., p. 7 (cité par A. Bataille, *op. cit.*, p. 37). Sur ce *darb* cf. *Encyclopédie de l'Islam*, I, pp. 945-46 s. v. Darb.

[43] Dans O. Wilcken, *Urkunden der Ptolemäerzeit*, II, 180 *b*, 24-26, p. 166 une maison est également bordée, sur ses côtés sud et ouest, par une rue royale.

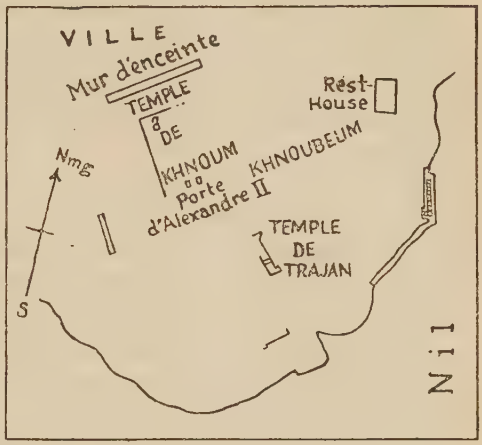
[44] Cf. plus haut p. 528, n. 15; *RB*, LXI, 1954, p. 554, n. 2.

[45] B. 1 Cf. G. Lefebvre, *Romans...*, p. 49.

[46] A côté de la ῥύμη βασιλική on a βασιλική ὁδός comme on a, en démotique, à côté de *hr(j) n Pr-ᶜ3*, le *mjt n Pr-ᶜ3*, la route de Pharaon : F. L. Griffith, *Demotic Papyri in the Rylands Library*, XV, 2, p. 26, n. 2, N. B.

[47] Je pense, comme Kraeling, que le temple de Khnoum occupait, à l'époque, le même site que celui de Nectanébo II, bien que le mur d'enceinte ait pu avoir des dimensions différentes.

grand temple est au sud de cette maison, « au-dessous » et « sud » se confondent et « au-dessus » devient obligatoirement le nord. Mais la démonstration ne vaut plus si *tmy* n'est plus un quartier (voisin du temple) mais une voie divine. Ce n'est plus *tmy* qu'il faut considérer mais *qnḥnty*. Peu importe que *qnḥnty* désigne le temple ou le *Khnoubeum* puisque les deux sont situés à l'extrémité *sud* de la principale agglomération araméenne (voir fig. ci-contre)[48]. Quand donc on place *byt qnḥnty* « au-dessus » d'une maison (**9**, 9; **10**, 5), cela prouve l'équation « Sud = au-dessus), et que la propriété envisagée est « au-dessous », donc au Nord. L'orientation, dans les pap. araméens, est donc conforme aux habitudes égyptiennes qui prennent, comme premier point de repère, le Sud, c'est-à-dire l'amont de leur fleuve.



On pourrait trouver confirmation de cette orientation normale traditionnelle dans les *AP*. Dans **25**, 6 nous lisons, en effet : « *bṯḥtyh ʿwmnᶜl' kwyn ptyḥn tmh* ». Dans une étude consacrée à ce passage J. Hoftijzer le rend ainsi : « du côté sud, là se trouvent en haut (sc. du mur) des fenêtres ouvertes [49]. » *Bṯḥtyh* représente donc, pour lui comme pour Kraeling, le Sud. Un inconvénient majeur de cette interprétation est de faire donner les fenêtres sur le Sud, d'où vient le vent chaud, dont les Égyptiens s'abritaient le plus possible, au lieu du Nord, d'où souffle la brise fraîche qu'ils cherchaient à capter par tous les moyens [50].

Il est regrettable que ces nouvelles indications ne permettent pas de situer avec précision le temple de Yahô sur l'emplacement duquel les touristes harcelaient de questions Clermont-Ganneau et sans doute aussi les archéologues allemands. Ceux-ci avaient partiellement dégagé une sorte de massif en énormes blocs de granit non taillés, formant un

[48] Croquis d'après Porter-Moss, *Topographical Bibliography*, V, p. 222 (Inset) montrant la situation du *Khnoubeum* par rapport au temple de Nectanébo II. La ville araméenne fouillée par les missions allemandes et françaises s'étendait immédiatement au nord de ces deux édifices.

[49] Cf. *VT*, IX, 1959, p. 316.

[50] Cf. A. Badawy, *JNES*, 1958, pp. 122-125 et plus haut, p. 528, n. 15, le pap. grec 1722 du British Museum.

véritable mur. Après avoir penché pour l'infrastructure d'une chaussée, ils avaient songé à une forteresse, à un quai fortifié, à un poste d'observation. Clermont-Ganneau voyait dans cette plate-forme, dont le côté sud était visible sur une longueur d'une quinzaine de mètres, celle « sur laquelle s'élevait le temple de Jéhovah, une imitation réduite du temple de Jérusalem avec l'équivalent de ses terre-pleins, un Haram en miniature, adapté aux conditions locales, mais établi sur les mêmes principes [51]. »

Depuis, les Pères Jésuites de l'Institut Pontifical se sont intéressés à la localisation du sanctuaire juif et ont pratiqué quelques sondages au sud du point marqué γ sur le plan allemand [52]. « Il s'agissait, en l'espèce, de découvrir quelque cachette recélant des livres ou des objets sacrés. Nous ne trouvâmes que des débris informes et quelques vases, parmi lesquels une jarre contenant le squelette d'un nouveau-né. » Mais l'impression des fouilleurs est qu'on peut « conjecturer raisonnablement avec MM. Maspero (*Rapport sur la marche du Service des Antiquités*, 1899-1910, p. 294) et Clermont-Ganneau (communication privée), que c'est bien ici qu'on doit chercher l'emplacement du sanctuaire juif d'époque perse [53] ». On cite toujours l'opinion dont Clermont-Ganneau faisait part, au cours de ses fouilles, au Marquis de Voguë, mais il semble avoir changé d'avis par la suite : la déclaration faite aux Pères Jésuites le donne à entendre. C'est au sud du massif, là où les archéologues de l'Institut Biblique ont fait des sondages, que le génial épigraphiste cherchait en dernier lieu le sanctuaire de la colonie juive d'Éléphantine. Ce qui l'avait amené à revoir sa position c'est, à coup sûr, la découverte faite par Gautier et que Maspero rapporte ainsi : « M. Gautier a aussi vidé les chambres d'un édicule en briques crues, avec bases de colonnes et seuils de portes en calcaire, qui n'est autre, à mon avis, que le temple de Jahvéh mentionné dans les papyrus araméens. » Rien n'a été publié sur ces fouilles et on ne peut que situer assez vaguement (au sud du massif) l'emplacement de ce qui était, selon toute vraisemblance, un temple et celui de Yahô, car il ne devait pas y en avoir d'autre dans ce quartier. Quelles dimensions avait cet édifice? Combien renfermait-il de bases de colonnes et combien de seuils de portes? Le temple de Yahô avait des colonnes et cinq portes y donnaient accès. Mais ces données concernent le temple détruit par

[51] *Journal des Savants*, 1944, p. 138.

[52] Ce point qui coïncide pratiquement avec l'angle sud-est du massif est situé à environ 70 m du mur d'enceinte nord du grand temple de Khnoum bâti par Nectanébo II. L'échelle du plan donné par Kraeling, p. 73, est inexacte. On trouvera le même plan, avec une échelle correcte dans l'article *Éléphantine* du *SDB*, II, 973-974.

[53] *ASAE*, XVIII, 1918, p. 4.

les prêtres de Khnoum. Lorsqu'il a été rebâti, ce que nous savons, ses nouvelles dimensions peuvent avoir été plus modestes. Les rues elles-mêmes, enchevêtrées et inidentifiables, ne peuvent servir de repères [54]. Quoi qu'il en soit, d'après les données des pap. de Brooklyn, et notamment la proximité de *byt qnḥnty* que j'identifierais plus volontiers avec le *Khnoubeum*, c'est bien dans ces parages qu'il faut, je pense, localiser, sans grand espoir de le jamais redécouvrir, le temple de Yahô.

Jérusalem, mars 1961. B. Couroyer, O. P.

Post-scriptum. Depuis la rédaction de cet article a paru une étude de B. Porten : *The Structure and Orientation of the Jewish Temple at Elephantine, A revised Plan of the Jewish District* (*JAOS*, **81**, 1961, pp. 38 ss.). Selon l'A. les documents araméens, correctement interprétés, contiennent des indications géographiques qui permettent de dresser un plan partiel du quartier juif, de déterminer l'orientation du Temple et, par là, d'éclairer les rapports de la communauté juive d'Éléphantine avec Jérusalem.

La conclusion de l'enquête est que le temple de Yahô était orienté NE, c'est-à-dire vers Jérusalem. La première preuve archéologique de l'orientation des synagogues vers Jérusalem est fournie par les synagogues de Galilée, du IIe s. de notre ère, alors que la première attestation littéraire de la coutume de prier tourné vers Jérusalem se trouve dans le livre de Daniel (VI, 11), influencé peut-être par la prière de Salomon (I *Reg.*, VIII, 44, 48). C'est donc au VIe s. qu'il faut faire remonter l'orientation sacrée.

Cette étude n'est qu'un point de départ car l'A. écrit : « I hope to treat in the future both the relation of I Ki. 8 to the rest of the material of Solomon and the implications of the conclusions reached above for dating the origin of the Jewish colony at Elephantine » (p. 42, n. 15).

Les conclusions de B. P. s'appuient sur les deux équivalences avancées par Kraeling et tenues pour définitivement acquises : Nord = au-dessus et *Tmy zy Ḥnwm* = quartier égyptien de Khnoum. Je tiens pour ma part ces équivalences, sinon pour fausses, du moins pour très contestables, et j'en ai exposé les raisons. La parole est aux démotisants. Il faut attendre leur verdict avant de spéculer sur l'orientation du temple de Yahô. Je doute qu'on puisse jamais l'établir littéraire-

[54] La rue plus large que les autres (elle a environ 2 m) dont parle le P. Lagrange (*RB*, XVII, 1908, p. 265) et qui, bordée d'un mur de briques crues au nord, lui semble séparer la ville araméenne de l'autre, est-elle une « rue royale » ou « la voie divine » qui, elle, était bordée d'un mur (**9**, 9)? Faute de données précises sur son emplacement, on ne peut en décider.

ment. Quant à la confirmation archéologique de l'emplacement du sanctuaire et de son orientation, je partage l'avis de l'auteur, qu'on ne peut l'attendre que de fouilles plus poussées (p. 40, n. 8, fin), mais je crains que cette confirmation ne soit désormais impossible, si c'est bien le temple juif que Gautier a découvert en 1909 et qui, depuis lors, a disparu.

B. C.

ÉPITAPHES HIÉROSOLYMITAINES EN SYRIAQUE ESTRANGHELO

Au Séminaire Sainte-Anne des RR. PP. Blancs à Jérusalem, se trouve un bloc de calcaire tendre, provenant de la Piscine Probatique [1]. La pierre est un prisme pentagonal qui a l'aspect extérieur d'un ossuaire à couvercle en forme de toit, avec une inscription sur chacune de ses pentes [2]. A l'extrémité de l'une d'elles, un acrotère est encore bien visible; un autre qui lui faisait face a été arraché, mais son emplacement se voit très nettement. Il n'y a pas d'acrotères à l'autre bout de la pierre, mais celle-ci a peut-être été sectionnée postérieurement (pour remploi). Il ne s'agit pas d'un couvercle de sarcophage. Malheureusement je n'ai pas trouvé de forme semblable à la nôtre parmi les monuments de Syrie ou de Palestine qui ont été publiés. Les inscriptions (A et B) ont été gravées en tête-bêche et leur marges sont très abîmées [3]. L'incision des lettres a été indifféremment effectuée soit en forme de V, soit en forme de U à base carrée. A mon avis, c'est la seule inscription syriaque estranghelo connue à Jérusalem. Je ne crois pas que les deux inscriptions soient en relation l'une avec l'autre, au moins d'après ce que donne ma lecture [4].

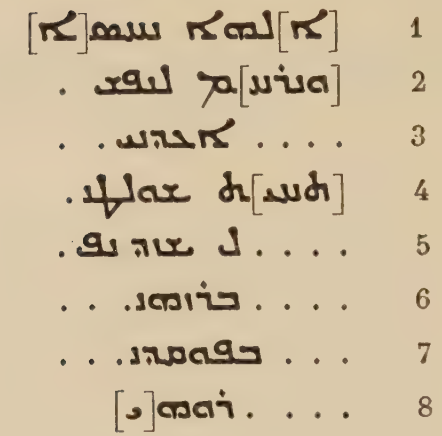
[1] La pierre fut trouvée au cours de fouilles effectuées en 1956 par les Pères Blancs; elle faisait partie d'un mur dans une construction arabe située près de la face nord du portique du milieu. Cette information m'a été donnée par le T. R. P. M. Blondeel, Recteur du Séminaire Grec, qui m'a aimablement autorisé à publier ce document.

[2] Longueur du faîte : 0,41 m; hauteur (de la base au faîte) : 0,34 m. Planche XXIX.

[3] Largeur hypothétique de A : 0,21 m; de B : 0,24 m.

[4] Je suis très reconnaissant à M. l'abbé J. Starcky pour toute l'aide qu'il m'a apportée.

TEXTE A



L. 1. *Que Dieu soit propice.*
L. 2. *et miséricordieux pour l'âme de...*
L. 4. *sous le pouvoir de....*
L. 7. *...par ordre de...*

L. 1. L'inscription commence dès le bord supérieur de la surface actuelle et on peut penser qu'il existait d'autres lignes, maintenant perdues. Il n'est pas nécessaire d'ajouter la conjonction ܗ devant ܟܠܟ (Pognon, 52, 6-7; 53, 10; 97, 9). [ܟ]ܫܪ est l'imparfait *pael* de ܫܪܐ : « qu'il soit propice », ou « qu'il pardonne » (voir des parallèles chez Pognon, 100, 7; 110, 5. On trouve aussi un exemple dans une inscription jacobite du xvi[e] siècle; Pognon, 53, 10). ܟܫܪ apparaît plusieurs fois dans une formule consacrée, parmi les inscriptions étudiées par Pognon : ...ܠ ܟܫܪ ܟ̈ܝ : « que quiconque lira ceci, prie pour le pardon des péchés de... » (65, 11-12; 97, 15-16; 98, 4; 99, 11).

L. 2. Je lis ܒ[ܪܚܡ], imparfait *pael* : « et qu'il soit miséricordieux ». ܪܚܡ apparaît dans des inscriptions non funéraires (Littmann, *Syria, Publications of the Princeton University...* IV, Section B, p. 5, et Littmann, *AAES*, IV, *Semitic Inscriptions*, 19 (B), 4). Dans notre texte ce groupement des verbes ܟܫܪ et

ܪܚܡ est analogue à celui que l'on a dans l'inscription de l'église de Karakoche dont parle Pognon (p. 130, n. 1). Les deux mêmes verbes se rencontrent aussi dans une inscription funéraire arabe découverte à Homs (IXe s.); voir N. Aimé-Giron, *JA*, XIX, 1922, p. 72 : B, 16-17. Dans notre inscription la construction logique demanderait (voir Pognon, *l. c.*) : « qu'il soit miséricordieux et qu'il pardonne », mais la métathèse des verbes est fréquente en syriaque.

L. 3. On peut lire les lettres 2 à 5 : [ܫܪ]ܝ ܒܗ, c'est-à-dire : « pendant qu'il (ou elle) repose ». Le verbe ܫܪܐ signifie « jouir du repos », c'est-à-dire, « être mort » (Payne Smith); cf. Pognon, épitaphe de Dioscore, primat d'Orient, p. 134, ligne 10. La tombe est « un lieu de repos » : ܒܝܬ ܫܪܝ, dans Duval, *JA*, V, 1885, pp. 44 et 47. Entre l'ܫ et le ܗ on pourrait lire un ܒ en lieu d'un ܕ. Le *yod* après le *nun* est aussi douteux, parce qu'il pourrait être également le début d'un ܐ ou bien d'un ܘ. On pourrait donc proposer aussi comme lecture celle d'un nom propre : Macedonius?

L. 4. On lit aisément le mot [ܫ]ܠܛܢ, qui était peut-être précédé de ܒܫܘܠܛ : « sous le pouvoir de ... ». En lisant ܒ[ܕܕ]ܫ]ܠܛܢ on aurait un parallèle dans une inscription nabatéenne de Medaba (*CIS*, II, 196, 3 : « in sede imperii »). *Šûlṭânâ* précédé de la préposition ܒ se trouve en trois inscriptions (5, 20, 21) de Kāmed (Be'a). Cf. l'étude du P. Mouterde, *MUSJ*, XXII, 1939, pp. 73-106. (Ces inscriptions sont du VIIIe s.; parmi celles-ci seul le n° 1 est funéraire.)

L. 5. Je n'arrive pas à trouver de sens. Le trait horizontal qu'on voit après la première lettre transcrite est évidemment de date récente. Les deux dernières lettres pourraient être de la racine *npl* (parf. ou imparf.), ou de *npq*. Cette dernière se rencontre souvent pour indiquer que quelqu'un vient de mourir, c'est-à-dire, qu'il est *sorti* « de ce monde » (ܢܦܩ ܡܢ ܥܠܡܐ); Pognon, *passim*.

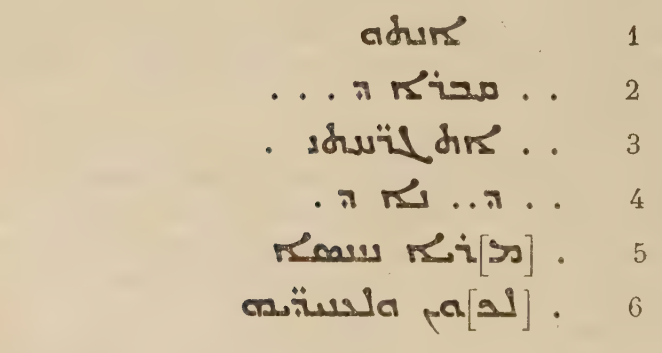
L. 6. Peut-on voir ici un nouveau nom propre : *bar zh...?* Mais il faut se rappeler que ܩܒܪ a signifié « tombe » dans le syriaque. Les *Tombeaux des Rois* à Jérusalem ont été désignés par le mot ܩܒܪ d'après

le texte syriaque *De Vitis Prophetarum et sepulcris*, ouvrage attribué à Épiphane (Clermont-Ganneau, *RAC*, VII, pp. 200-201; II, p. 278). La graphie ܩܒܝܪ est correcte en syriaque.

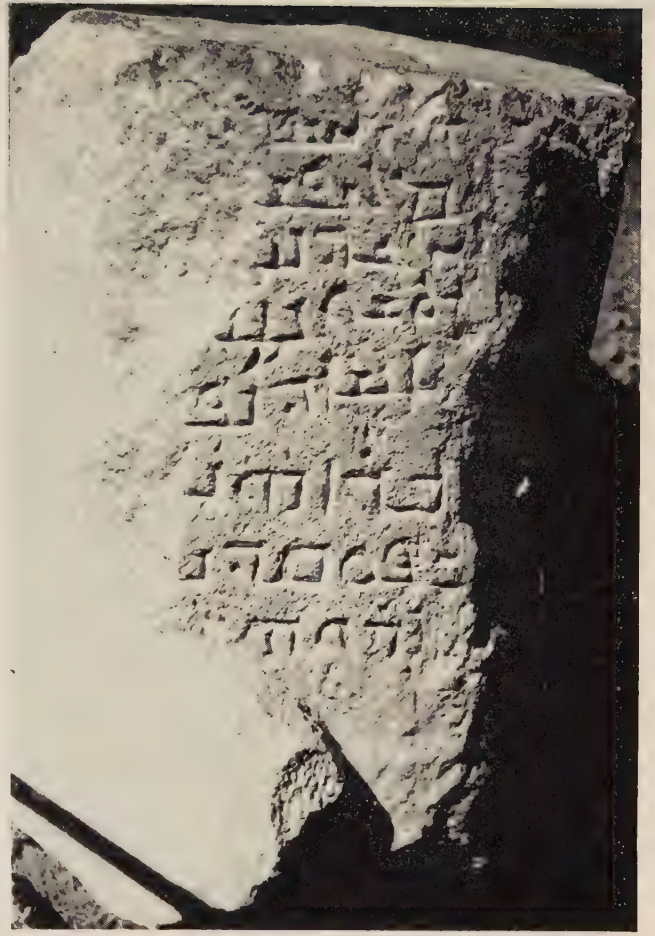
Il y a dans cette inscription des particularités épigraphiques qui peuvent nous aider à la dater. Ainsi notre *šin* est intermédiaire entre la forme ancienne ܫ et la forme tardive ܫ de l'estranghelo (Littmann, *AAES*, IV, p. 33). Le *šin* de forme triangulaire se trouve déjà au v^e^ s. (Segal, *BSOAS*, 1954, p. 32) et son *terminus ad quem* serait le ix^e^ ou le x^e^ s. Chez Pognon, 51 (x^e^ s.), le *šin* est déjà ܫ (voir pl. xxiv). Si l'on tient compte des inscriptions étudiées par Littmann (*o. c.*, p. 33), la forme de notre *šin* aurait le vii^e^ s. comme *terminus a quo*. D'ailleurs la comparaison du texte A avec les n^os^ 55 et 56 de Pognon (pl. xxv et xxvi), datés du viii^e^ s., nous montre des parallélismes frappants (voir par exemple le tracé de l'ܩ ou celui du ܒ). Le *šin* et le *taw* de l'inscription 52 qui est datée de la fin du viii^e^ ou du commencement du ix^e^ s., sont aussi très semblables à ceux de notre texte (Pognon, pl. xxiv). Notre inscription serait donc à placer au viii^e^ ou au ix^e^ s.

***

TEXTE B

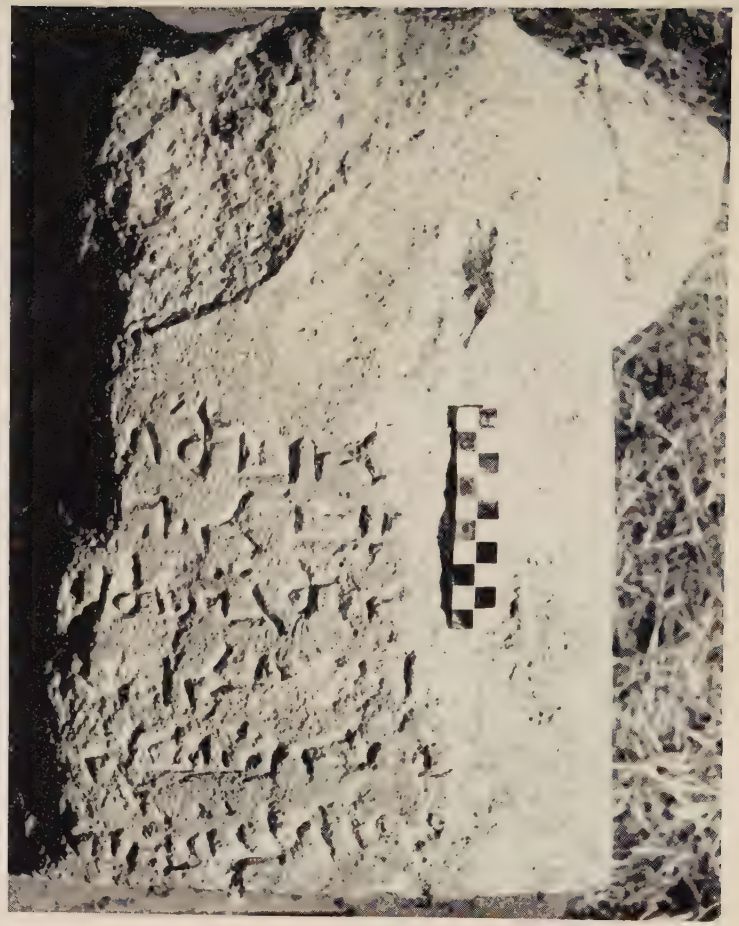


L. 1. *Vous...*
L. 2. *la tombe de...*
L. 5. *Que le Seigneur pardonne...*
L. 6. *à vous et aux défunts de (cette femme).*



(Photo Olavarri.)

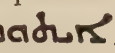
Texte A



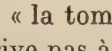
(Photo J. Starcky.)

Texte B

JÉRUSALEM. — Épitaphes en syriaque estranghelo.

L. 1. Ma lecture ne me satisfait pas complètement. En effet la seconde lettre pourrait être un *yod* allongé comme celui de la ligne 5, ou mieux encore le premier de la ligne 6. Si c'était un *yod*, on pourrait lire : , ou, tout simplement,  , car cette lecture se trouve dans une inscription du cimetière de Sarna, datée du VIII^e^ s. (Duval, *JA*, 1885, p. 49). Dans ce cas la traduction pourrait être : « ceci est », ce qui donnerait un sens excellent avec la ligne suivante : « la tombe de... »

L. 3. Je n'arrive pas à donner un sens aux quatre premières lettres. Les deux points au-dessus du *g* et du *r* signifient le pluriel. A la ligne 6 les deux points indiquent la même chose (le pluriel est marqué par deux points dans une inscription du VII^e^ s., Duval., *o. c.*, p. 48). Ensuite, je lis ḤTN, avec : « époux », ou avec le suffixe : « son époux ». Mais cette lecture n'est pas tout à fait sûre.

L. 6. , « mourir »; ce mot est courant dans l'épigraphie funéraire (Pognon, 99, 1; 100, 5; 101, 2). Chez Pognon, 52, 8, on a  , comme dans notre inscription. Cependant, le suffixe semble ici féminin : , ce qui est correct, étant donné le nom au pluriel.

Le tracé des lettres me semble contemporain de celui employé pour le texte A, bien que je croie qu'il n'existe aucune relation entre les deux textes.

Jérusalem. Javier Teixidor.

REMARQUES SUR LE CHALCOLITHIQUE RÉCENT DE TELL ESH SHUNA

Le site de Tell esh Shuna, repéré en 1953, se trouve sur la rive gauche du Jourdain, au sud du confluent du Yarmouk; un sondage, dont les résultats ont été publiés récemment, a révélé les grandes lignes de sa stratigraphie [1]. Le niveau I comporte des fosses creusées d'abord dans le sol vierge, puis dans les débris accumulés; le matériel en est comparable à celui de Beisan XVIII, Tell el Far'ah Énéolithique moyen et Jéricho VIII ou « Pottery Neolithic B »; ses relations avec les trouvailles faites en Palestine et dans les régions avoisinantes viennent de faire l'objet d'une nouvelle étude plus approfondie [2]. Ce niveau était surmonté d'une couche stérile de 40 cm d'épaisseur, au-dessus de laquelle se trouve le niveau II, qui ne mesure qu'une vingtaine de centimètres; l'on y a rencontré d'abord un sol d'occupation sans construction visible dans les limites de la tranchée, puis un second sol lié à un mur rectiligne; la présence simultanée de trois variétés céramiques, gris lustré, rouge lustré et vaisselle commune à vagues affinités ghassouliennes, a fait classer ces deux sols au Chalcolithique récent. Il est suivi du niveau III, où un matériel typique du début de l'Ancien Bronze accompagne une structure incurvée, dont la forme complète n'est pas connue.

L'attribution du second niveau de Tell esh Shuna au Chalcolithique Récent est conforme à la classification communément adoptée depuis qu'elle a été établie par le professeur G. E. Wright en 1937 [3]; celui-ci, cependant, a récemment proposé de substituer à ce terme celui d'Ancien Bronze I, reportant ainsi le début de la phase urbaine en Palestine à l'apparition de la céramique gris lustré ou « Esdraelon ware [4] ». Il n'est donc pas sans intérêt d'examiner de plus près le contexte dans lequel s'insère ce niveau.

[1] *Three soundings in the Jordan Valley*, dans *Annual of the Department of Antiquities of Jordan (ADAJ)*, IV-V, 1960, pp. 12-98.

[2] *La chronologie relative du niveau le plus ancien de Tell esh Shuna (Jordanie) d'après les découvertes récentes*, à paraître dans *Mélanges Mouterde*, *MUSJ*, XXXVII, 1960.

[3] G. E. Wright, *The Pottery of Palestine from the Earliest Times to the End of the Early Bronze Age*, Newhaven, 1937.

[4] G. E. Wright, *The Problem of the Transition Between the Chalcolithic and Bronze Ages*,

***

Shuna II est donc caractérisé par une céramique gris lustré, qui comprend des bols carénés à bord évasé et à carène renforcée par un bandeau étroit et mamelonné; c'est ce que le professeur Wright, dans son étude récente, a appelé le type 1, qu'il considère comme plus ancien que les autres formes de cette céramique. Les plus anciennes manifestations de celle-ci semblent en effet toujours appartenir à ce type, qui paraît également le plus répandu; il apparaît en petites quantités à Affuleh, au centre de la plaine d'Esdrelon [5], dans les maisons rectangulaires du niveau XVII de Beisan [6], dans les fosses remplies de cailloux de l'Énéolithique supérieur de Tell el Far'ah [7], et dans les couches profondes de Tell el Alayiq au sud de Jéricho, dépourvues de vestiges architecturaux sur près de 4 m d'épaisseur [8]. Sur ces quatre sites, le gris lustré type 1, groupe C de Miss Kenyon, est associé à une poterie qui paraît absente de Shuna, mais abonde sur le site de Tell Umm Hamad Sherqi, dans la vallée du Jourdain [9]; elle se reconnaît à sa pâte bien cuite, de teinte rouge brique, et ses grandes jarres à provisions, munies d'une large ouverture à bord plat et épais; les anses sont horizontales, allongées et garnies de petites indentations; la surface est couverte d'étroits cordons horizontaux en relief.

La présence à Shuna II d'aspects ghassouliens n'est pas surprenante, puisque, plus à l'ouest, le type 1 de la céramique lustrée se mêle au Ghassoulien du type Teleilat Ghassoul, ou Ghassoulien récent [10]. Celui-ci est défini à la fois par son outillage lithique : racloirs

dans *Eretz-Israel (EI)*, V, 1958, pp. 37*-45*; R. de Vaux, *Recension de « Excavations at Jericho, I »*, dans *RB*, LXVII, 1960, pp. 597-600.

[5] E. L. Sukenik, *Archaeological investigations at 'Affula*, dans *JPOS*, XXI, 1948, pl. II 1-3, 9.

[6] G. M. Fitzgerald, *The Earliest Pottery of Beth Shan*, dans *MJ*, XXIV, 1935, pl. III, 2, 4.

[7] R. de Vaux et A. M. Steve, *La première campagne de fouilles à Tell el Far'ah près Naplouse*, dans *RB*, LIV, 1947, pp. 402-403, fig. 2 (12-14). Contrairement à ce que nous avons écrit dans le rapport antérieur, *ADAJ*, 1960, p. 24, fig. 9 (1, 2), les bols carénés gris lustré de Tell esh Shuna II nous paraissent appartenir à un seul type, semblable à celui rencontré dans les couches du tell et dans la Tombe 3 de Far'ah.

[8] J. P. Pritchard, *The Excavation at Herodian Jericho, 1951*, dans *AASOR*, XXXII-XXXIII, 1952/54, pp. 17-19, pl. 22 (12), 37, 57 (27-35).

[9] N. Glueck, *Explorations in Eastern Palestine, IV*, dans *AASOR*, XXV-XXVIII, 1945/49, pp. 318-329, 505-508, pl. 98-104, 156-162; *Chronique archéologique*, *RB*, LXI, 1954, p. 561; *JPOS*, 1948, pp. 1-79, pl. II-IX; *MJ*, 1935, pp. 9-10, pl. I 3, 17, II 9; *AASOR*, 1952/54, pl. 26, 27, 33; *RB*, 1947, pp. 408 ss., fig. 2 (1, 20), 5 (17); R. de Vaux et A. M. Steve, *La deuxième campagne de fouilles à Tell el Far'ah près Naplouse*, *RB*, LV, 1948, pp. 546-548, fig. 5 (9, 12-14); R. de Vaux, *Les fouilles de Tell el Far'ah près de Naplouse. Cinquième campagne*, *RB*, LXII, 1955, pp. 552-553, fig. 5 (10, 17, 22, 26, 27, 29).

[10] A. Mallon, ..., *Teleilat Ghassul*, I, Rome, 1934; A. Koeppel, ..., *Teleilat Ghassul*, II, Rome, 1940.

en éventail, houes rectangulaires, ciseaux à tranchant poli, et par sa poterie : vases en forme de cornet, anses horizontales indentées, sans doute empruntées au répertoire septentrional, et grande variété de décors incisés et pointillés; à Ghassoul même, une ornementation peinte de couleur rouge, jaune ou noire, se déploie en séries de bandes parallèles, de triangles pleins, de triangles et de losanges hachurés ou quadrillés, de guirlandes et de festons. Le témoignage le plus frappant du parallélisme entre la céramique gris lustré et ce Ghassoulien évolué est fourni par le site de Meiser (Khirbet Sheikh Meser, au débouché de la vallée du Wadi 'Ara sur la plaine côtière [11]). La couche III, immédiatement au-dessus du sol vierge, présente un bâtiment rectangulaire; la céramique comporte quelques tessons gris lustré, ainsi que des vases cornets peu décorés, du type rencontré dans les couches inférieures d'Affuleh [12] et à Ghassoul I-III [13]. Cette association de céramique gris lustré du premier type, de cornets et de maisons rectangulaires, se retrouve à Megiddo, dans le niveau XX, malheureusement très mêlé, et la strate V, qui correspond à la phase récente de ce niveau [14]. Des constructions rectangulaires et monocellulaires en pierre sont parmi les traits qui distinguent le Ghassoulien récent de la phase antérieure, dite de Beersheba; des édifices de ce genre, presque toujours associés à des cornets, ont été dégagés dans la plaine côtière, à Kabri 3 [15], Wadi Rabah II [16], Teleilat Batashi III *a* [17] — dans le Negeb, à Khirbet el Bitar I [18], Abou Matar IV [19], Safadi phase 3 [20], Engaddi [21] — et dans le bassin du Jourdain, à Ghassoul I-III [22] et Djiftlik, près du confluent du Wadi

[11] M. Dothan, *Excavations at Meser, 1956. Preliminary Report on the First Season*, dans *IEJ*, VII, 1957, pp. 217-228, pl. 37-40; M. Dothan, *Excavations at Meser, 1957. Preliminary Report on the Second Season*, dans *IEJ*, IX, 1959, pp. 13-29, fig. 2, 5, pl. 1-3.

[12] *JPOS*, 1948, pl. I.

[13] *Teleilat Ghassul*, I, p. 104.

[14] R. M. Engberg and G. M. Shipton, *Notes on the Chalcolithic and Early Bronze Age Pottery from Megiddo* (*SAOC*, 10), Chicago, 1934, Chart Stages V-VII, 17 A; G. M. Shipton *Notes on the Megiddo Pottery of Strata VI-XX* (*SAOC*, 17), Chicago, 1939, Chart XX 11, 13, 16, pl. 18 (15-25).

[15] W. Prausnitz, *Kabri*, dans *IEJ*, IX, 1959, pp. 268-269; *Chronique archéologique*, *RB*, LXVII, 1960, pp. 390-391.

[16] J. Kaplan, *Excavations at Wadi Rabah*, dans *IEJ*, VIII, 1958, pp. 149-160, fig. 2.

[17] J. Kaplan, *Excavations at Teluliot Batashi in the Vale of Sorek*, dans *EI*, V, 1958, pp. 9-24, fig. 11 (9, 10).

[18] M. Dothan, *Excavations at Ḥorvat Beter (Beersheba)*, dans *Atiqot*, II, 1959, pp. 1-42.

[19] J. Perrot, *Excavations at Tell Abu Matar, near Beersheba*, dans *IEJ*, V, 1955, pp. 18, 40, 74, pl. 10 A, 11 A.

[20] J. Perrot, *Bir es Safadi*, dans *IEJ*, V, 1955, pp. 125-126; *IEJ*, VII, 1957, pp. 126-127; *IEJ*, VIII, 1958, pp. 130-133; *Chronique archéologique*, *RB*, LXIV, 1957, pp. 239-240.

[21] J. Naveh, *Engaddi*, dans *IEJ*, VII, 1957, p. 264; *Chronique archéologique*, *RB*, LXV, 1958, pp. 422-423.

[22] *Teleilat Ghassul*, I, pp. 32-37. Sur ce site, l'architecture des couches profondes serait en briques crues

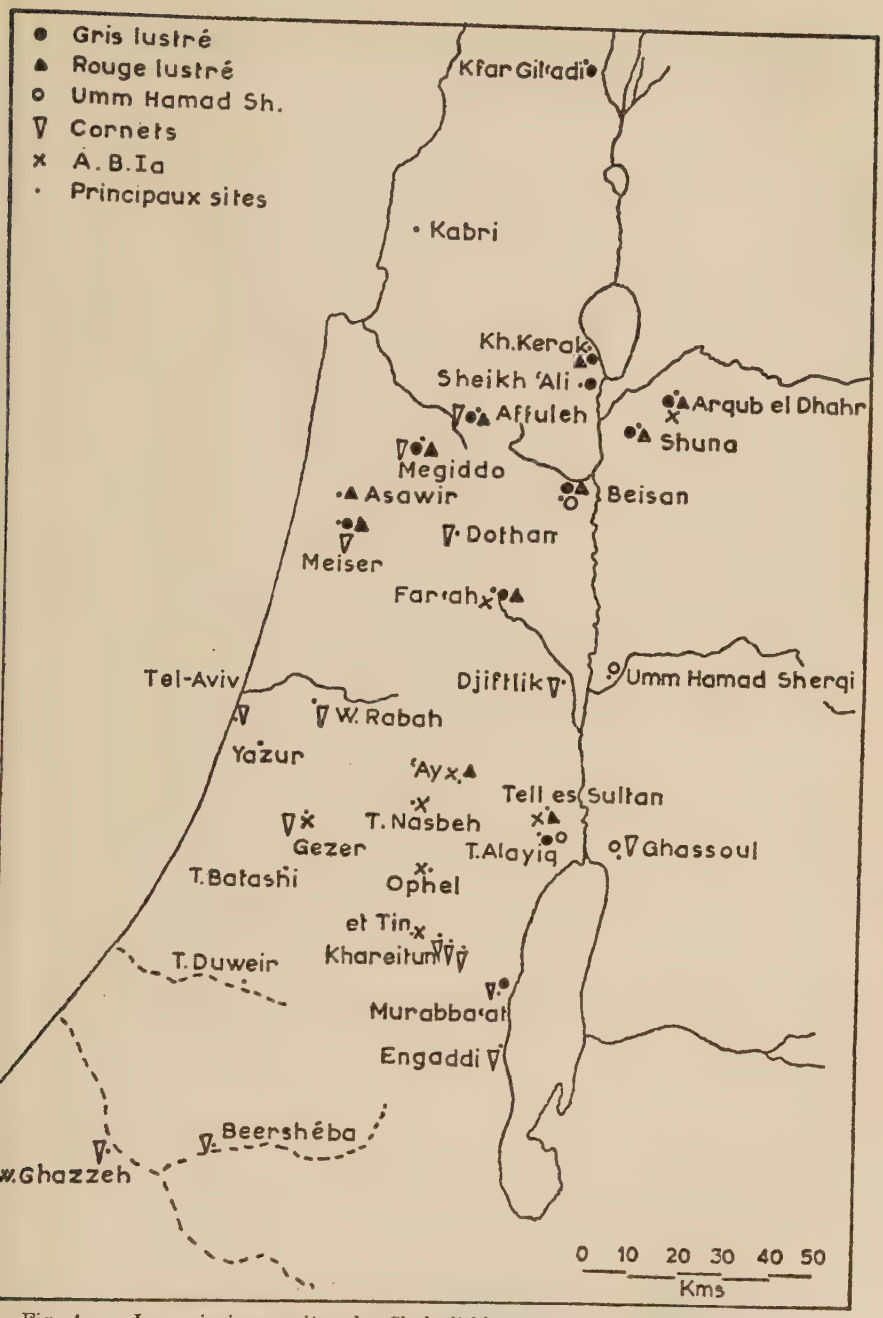


Fig. 1. — Les principaux sites du Chalcolithique Récent et du début de l'Age du Bronze en Palestine.

Far'ah [23]. Cependant, les exemples d'Affuleh, de Tell el Far'ah et de Tell el Alayiq montrent que cette technique n'est pas encore généralisée; là où elle est utilisée, il s'agit, soit de maisons isolées, soit d'un habitat dispersé et sans aucune trace d'organisation urbaine.

Dans le second niveau de Shuna, l'on rencontre également une céramique rouge lustré, dont les formes les plus remarquables sont des jattes à bord rentrant et des cruches à anse surélevée. Il en est de même dans les fosses de Far'ah, ainsi que dans la Tombe 3 de la Nécropole, où elle est accompagnée de céramique gris lustré du type 1 [24]. A Beisan, dans la couche XVI, où l'on a trouvé des maisons absidales, cette variété devient plus abondante et est aussi associée à la céramique rouge lustré [25]. Les deux séries sont représentées dans le niveau XIX de Megiddo, où les cornets sont par ailleurs fort abondants; la strate IV, qui correspond à peu près à ce niveau, a livré une maison absidale [26]. La même évolution se produit à Meiser : dans les édifices à plan absidal de la couche II, l'on constate une association de gris lustré du premier type, plus fréquent qu'auparavant, de rouge lustré et de cornets; ceux-ci s'affinent et s'ornent de lignes concentriques rouges, trait caractéristique du niveau IV de Ghassoul [27]. La céramique rouge lustré a été retrouvée non loin de là, dans une tombe près de Tell el Asawir, à l'entrée du Wadi 'Ara [28]. Elle n'est pas limitée au nord de la Palestine, puisqu'avec les formes non lustrées qui l'accompagnent d'habitude, elle apparaît à Jéricho, dans la Tombe A/94 et la première occupation de la Tombe A/13, groupe A de Miss Kenyon [29].

La vaisselle domestique qui côtoie ces céramiques lustrées évoque la variété d'Umm Hamad Sherqi par une abondance d'anses horizontales et de cordons en relief, tout en annonçant déjà celle de l'Ancien Bronze; un autre aspect de cette catégorie est un décor peint assez rare et limité à des bandes verticales rouges. Cette poterie

[23] *Chronique archéologique*, *RB*, LXI, 1954, p. 561.

[24] R. de Vaux et A. M. Steve, *La deuxième campagne de fouilles à Tell el Far'ah près Naplouse*, dans *RB*, LVI, 1949, fig. 1, 2 (1-7).

[25] G. M. Fitzgerald, *Excavations at Beth Shan in 1933*, dans *PEFQS*, 1934, p. 126, pl. III, 1; *MJ*, 1935, pp. 9-10.

[26] *SAOC*, 10, Chart V-VII, 6, 20, 21, 24, fig. 2; *SAOC*, 17, Chart XIX, 21, pl. 15 (3-5, 7-9).

[27] *IEJ*, IX, 1959, fig. 2, 4. Cf. ci-dessus note 13.

[28] M. Dothan, *Tell Asawir*, dans *IEJ*, III, 1953, p. 263; *Chronique archéologique*, *RB*, LXII, 1955, p. 84.

[29] K. Kenyon, *Excavations at Jericho*, I, London, 1960, pp. 4, 47-51, fig. 9-15, 21.

locale de transition est bien représentée à Meiser II [30], Affuleh [31], Beisan XVI [32], Tell el Far'ah [33], Shuna et Tell es Saidiyeh el Tahta [34], Tell el Alayiq [35] et Murabba'at [36]; l'on peut y joindre une partie de la céramique de Ghassoul IV [37]. Elle apparaît à la base des tells dans les collines de Judée, par exemple dans la grotte 68 de Tell en Nasbeh [38] et les grottes de Tell Duweir [39].

Cet horizon archéologique est à proprement parler celui de Shuna II; lorsque les couches du Chalcolithique récent à Kfar Gil'adi [40], Beth Yerah I [41] et Khirbet Sheikh 'Ali [42] seront mieux connues, l'on pourra apprécier sa diffusion dans le nord du bassin du Jourdain. Plus au sud, alors que l'occupation de Tell el Alayiq semble correspondre à un abandon de Tell es Sultan, la réoccupation de ce site avec Jéricho VII remonte peut-être à cette phase de transition; l'on y a trouvé en effet des maisons absidales [43]. Ce plan semble également attesté dans le niveau inférieur de 'Ay, en Judée [44]; il est connu dans la plaine côtière, avec la couche supérieure de Yazur [45] et Teleilat Batashi III *b* [46]. Les cinq erminettes en métal cuivreux découvertes sous le mur d'une des maisons absidales de Meiser II [47] sont du même modèle que celles en bronze de Ghassoul IV [48], mais moins évoluées

[30] *IEJ*, 1957, pp. 222-224, fig. 2-4; *IEJ*, 1959, pp. 24-25, fig. 6, 7.
[31] *JPOS*, 1948, pl. III-IX.
[32] *MJ*, 1935, pl. I-III.
[33] *RB*, 1947, p. 408, fig. 2; *RB*, 1948, p. 558, fig. 5; *RB*, 1955, p. 554, fig. 5.
[34] *ADAJ*, 1960, fig. 12 (15), 33 (8, 15), 34 (8).
[35] *AASOR*, 1952/54, pp. 16, 18, pl. 31.
[36] R. de Vaux, *Les grottes de Murabba'at et leurs documents*, dans *RB*, LX, 1953, fig. 1 (3, 6, 8, 10, 15-21), pl. IX 5-7.
[37] *Teleilat Ghassul*, I, fig. 52 (9), 53, 54.
[38] C. C. McCown, *Excavations at Tell en Nasbeh*, I, Berkeley, 1947, p. 68, pl. 12 (5-8); J. C. Wampler, *Excavations at Tell en Nasbeh*, II, Berkeley, 1947, nos 124-126, 149, 153, 156-160, 163-167, 184.
[39] O. Tufnell, *Lachish*, IV, Oxford, 1958, pp. 29, 30.
[40] J. Kaplan, *Kfar Gil'adi*, dans *IEJ*, VIII, 1958, p. 274.
[41] B. Maisler, M. Stekelis and M. Avi-Yonah, *The Excavations at Beth Yerah (Khirbet el Kerak), 1944-1946*, dans *IEJ*, II, 1952, p. 167.
[42] W. Prausnitz, *Alumoth (Khirbet Sheikh 'Ali)*, dans *IEJ*, V, 1955, p. 271; *IEJ*, VII, 1957, p. 263; *Chronique archéologique*, *RB*, LXIII, 1956, p. 89; *RB*, LXIV, 1957, pp. 252-253; *RB*, LXV, 1958, p. 414; *RB*, LXVII, 1960, pp. 389-390.
[43] J. Garstang, *Jericho: City and Necropolis. Fifth Report, 1935*, dans *AAA*, XXII, 1935, p. 149, pl. XXIV *b*, LI *a*; J. Garstang, *Jericho: City and Necropolis. Report for Sixth and Concluding Season, 1936*, dans *AAA*, XXIII, 1936, p. 74; K. Kenyon, *Excavations at Jericho, 1957-58*, dans *PEQ*, XCII, 1960, p. 104.
[44] J. Marquet-Krause, *Les fouilles de 'Ay (Et Tell), 1933-1935*, Paris, 1949, p. 21, pl. XCV.
[45] M. Dothan, *Azor*, dans *IEJ*, VIII, 1958, p. 273; *Chronique archéologique*, *RB*, LXVII, 1960, p. 395.
[46] *EI*, 1958, p. 21, fig. 10 (9, 10).
[47] *IEJ*, 1957, pp. 220, 226, pl. 37 C, D; J. Deshayes, *Les outils de bronze de l'Indus au Danube (IVe au Ve millénaire)*, Paris, 1960, pp. 54-55 (no 204 bis).
[48] *Teleilat Ghassul*, I, pp. 75-77, pl. 34 A; J. Deshayes, *op. cit.*, pp. 52-55 (no 204).

que les objets en métal trouvés à Beisan XVI, où ils sont peut-être intrusifs [49].

La diffusion d'éléments ghassouliens semble s'accentuer dans la phase de Shuna II. C'est alors que se multiplient les sites proprement ghassouliens dans le Negeb et la plaine côtière [50]. La vallée du Jourdain est fortement influencée par cette civilisation [51]; aux exemples déjà cités, l'on peut ajouter celui de Beisan, où les traces ghassouliennes (oreillettes verticales et bols fins coniques) se manifestent surtout dans les niveaux XVII-XVI [52]; il en est sans doute de même dans la couche superficielle de Khirbet Sheikh ʿAli. Le Ghassoulien gagne même la zone des collines; en bordure de celle-ci, à la base du tell de Gezer, l'on a signalé la « cream ware », des cornets, des vases de style archaïque et des bols en basalte [53]; au cœur de la Judée, les deux stations de surface de Kefr Tâs [54] et de Tel les Sôma' [55] semblent se placer au début du Ghassoulien récent [56]; en Samarie, il y a des cornets à la base de Tell Dothan [57].

La période de Shuna II voit donc se multiplier les agglomérations; certaines paraissent même assez étendues, comme par exemple Ghassoul; aucune pourtant ne présente ces aménagements collectifs et cette organisation qui leur mériteraient le nom de ville. Au cours de cette phase, l'on assiste à l'interpénétration de groupes distincts, qui tend à estomper les différences entre le nord et le sud de la Palestine.

La phase suivante est représentée par la couche I de Meiser : l'on y revient au plan rectiligne, mais la maison, au lieu d'être monocellulaire, comprend plusieurs pièces [58]. La poterie ghassoulienne y

[49] *MJ*, 1935, pl. III 21, 22; J. Deshayes, *op. cit.*, pp. 42, 62 (nos 141, 382, 397).

[50] *IEJ*, 1955, p. 170, note 37; N. Glueck, *The Fifth Season of Exploration in the Negeb*, dans *BASOR*, **145**, 1957, pp. 11-25.

[51] N. Tzori, *Neolithic and Chalcolithic Sites in the Valley of Beth Shan*, dans *PEQ*, 1958, pp. 46-51, fig. 4, pl. IV C; sites 3, 12, 235; *AASOR*, 1945/49, pp. 246-247, 363-364, 411-412, 441, 484, 487-488, pl. 18-20, 49, 79-150. Tessons inédits du « Point IV Archaeological Survey » de 1953.

[52] *MJ*, 1935, pl. II 6, 11, 12, 15, III 12, 13.

[53] R. A. S. Macalister, *The Excavations of Gezer*, II, London, 1912, p. 126, 254, fig. 402 *a*; III, pl. CXLI 1-4, CXLV 13; *IEJ*, 1955, p. 181, note 43; R. B. K. Amiran, *The 'Cream Ware' of Gezer and the Beersheba Late Chalcolithic*, dans *IEJ*, V, 1955, pp. 240-245.

[54] R. Neuville, *Additions à la liste des stations préhistoriques de Palestine et de Transjordanie*, dans *JPOS*, IX, 1929, p. 116; R. Neuville, *Le Préhistorique de Palestine*, dans *RB*, XLIII, 1934, p. 236.

[55] J. Nasrallah, *Le gisement ghassoulien de Tell eṣ-Ṣōma'*, dans *JPOS*, XVI, 1936, pp. 293-315.

[56] J. Perrot, *Les industries lithiques palestiniennes de la fin du Mésolithique à l'Age du Bronze*, dans *IEJ*, II, 1952, p. 79.

[57] J. P. Free, *The First Season of Excavation at Dothan*, dans *BASOR*, **131**, 1953, pp. 16-20.

[58] *IEJ*, 1957, p. 223, fig. 3.

CHRONOLOGIE RELATIVE DE SHUNA II

KFAR GIL'ADI	KABRI	SHEIKH 'ALI	TELL SHUNA	BEISAN	MEGIDDO	FAR'AH	JÉRICHO	GHASSOUL	MEISER	YAZUR	T. BATASHI
			III Bronze Ancien phase I.	XV Bronze Ancien phase I + Esdrelon (2).	XVIII St. III Bronze Ancien phase I.	Bronze Ancien phase I. Nécropole : Esdrelon (2) (3).	T. es Sultan. VII Bronze Ancien phase I *a*.		I Poterie type Ghazzeh H et Ghassoul IV + Esdrelon (1).		II Bronze Ancien phase I + poterie type Ghazzeh H.
I Bronze Ancien.	1 Mêlé.		construction curviligne.	maisons rectangulaires.	maisons rectangulaires, rempart.	rempart, rues.	maisons rectangulaires.	IV	maison rectangulaire.		
	2		II	XVI	XIX St. IV-V				II	1	III *a*
Chalco. Récent + Esdrelon.	Chalco. Récent.	Ghassoulien + + Esdrelon. + R. lustré.	Ghassoulien + Esdrelon (1) + R. lustré.	Chalco. Récent + Esdrelon (1) + R. lustré.	Ghassoulien + Esdrelon (1) et (3) + Rouge lustré.	Enéolithique supérieur. Esdrelon (1) + R. lustré + poterie type Umm Hamad Sh.	maisons absidales. T. A/94.		Ghassoul IV + Esdrelon (1) + R. lustré.	Chalco. Récent.	Ghassoul IV.
			construction rectiligne.	maisons absidales.	maisons rectangulaires et absidales.	fosses.	(Hiatus)		maison absidale.	maison absidale.	maison absidale.
II	3			XVII	XX St. V-VII			I-III	III	2	III *b*
Ghassoulien.	Ghassoulien.	Ghassoulien.	(Hiatus)	Poterie type Umm Hamad Sh. + Esdrelon (1).	Ghassoulien + Esdrelon (1).	Nécropole : Tombe 3.	T. el Alayiq : Poterie type Umm Hamad Sh. + Esdrelon (1).		Ghassoul I - III + Esdrelon (1).	Ghassoulien.	Ghassoulien.
constructions.	constructions.	constructions.		maisons rectangulaires.	maisons rectangulaires.				maison rectangulaire.	Grotte avec ossuaires.	maison rectangulaire.

FAR'AH	JÉRICHO	GHASSOUL	MEISER	YAZUR	T. BATASHI
	T. es Sultan. VII		I		II
onze Ancien phase I. cropole : sdrelon (2) (3).	Bronze Ancien phase I *a*.		Poterie type Ghazzeh H et Ghassoul IV + Esdrelon (1).		Bronze Ancien phase I + poterie type Ghazzeh H.
mpart, rues.	maisons rectangulaires.	IV	maison rectangulaire.		
			II	1	III *a*
éolithique supérieur. Esdrelon (1) + R. lustré + poterie type Umm Hamad Sh.	maisons absidales. T. A/94.		Ghassoul IV + Esdrelon (1) + R. lustré.	Chalco. Récent.	Ghassoul IV.
fosses.	(Hiatus)		maison absidale.	maison absidale.	maison absidale.
		I-III	III	2	III *b*
ecropole : Tombe 3.	T. el Alayiq : Poterie type Umm Hamad Sh. + Esdrelon (1).		Ghassoul I - III + Esdrelon (1).	Ghassoulien.	Ghassoulien.
			maison rectangulaire.	Grotte avec ossuaires.	maison rectangulaire.

joue un rôle beaucoup moins important que les séries lustrées et les variétés de l'Ancien Bronze, qui font leur apparition; certaines formes rappellent Wadi Ghazzeh H, dont les habitations à angles arrondis sont généralement classées au début du Bronze Ancien [59]. Les lames de faucille cananéennes deviennent usuelles, comme sur ce dernier site et déjà à Megiddo XIX, Beisan XVI et Far'ah Énéolithique supérieur [60]. Les demeures à plusieurs pièces sont par ailleurs l'un des traits marquants de la dernière couche de Ghassoul [61].

Tandis que l'on constate ces survivances chalcolithiques dans les plaines occidentales et dans la vallée du Jourdain, une civilisation nouvelle s'est implantée dans les collines de Judée et semble jouer un rôle déterminant pour le passage au stade urbain. Ce faciès, appelé Ancien Bronze I *a*, groupe B de Miss Kenyon, se reconnaît à sa poterie à décor peint rouge de stries verticales ou de treillis; elle fait grand usage de becs cylindriques, soit verticaux et accolés au goulot, soit obliques et fixés à l'épaule. Il est illustré par les trouvailles de 'Ay [62], Tell en Nasbeh [63], Gezer [64], Ophel [65] et Ouadi et Tin [66]; on le retrouve à Jéricho, dans le niveau VII et dans la réutilisation de la Tombe A/13 [67].

Au nord de la Palestine, l'Ancien Bronze I *a* se manifeste de façon sporadique à Megiddo XIX [68], Beisan XV [69], et dans la Nécropole de Far'ah (T. 2, 5, 8, 12, 14, 17) [70]; il y est contemporain du développement des formes évoluées de la céramique gris lustré [71] : bols à bandeau en relief épais et aplati (type 2), bols à carène accentuée (type 3), bols à rangée d'excroissances (type 4). La céramique rouge

[59] E. Macdonald, *Beth Pelet II. Prehistoric Fara*, London, 1932, pp. 4, 7, 8, pl. ix.

[60] *IEJ*, 1952, p. 78; *IEJ*, 1957, p. 226.

[61] *Teleilat Ghassul*, I, pp. 36-37, fig. 12.

[62] *'Ay (Et Tell)*, pl. xlii-xlvi, lvi-lxiv, lxvii-lxxiv.

[63] *Tell en Nasbeh*, II, nos 129-134, 187-190, 204-206, 225, 905, 1078-1091, 1112, 1113, 1116, 1122, 1123, 1126.

[64] *Gezer*, II, fig. 317.

[65] H. Vincent, *Les récentes fouilles d'Ophel*, dans *RB*, N.S. IX, 1912, pl. xv 3, xvi.

[66] H. Vincent, *Une grotte funéraire antique dans l'Ouadi Et-Tin*, dans *RB*, LIV, 1947, pp. 269-282, fig. 2.

[67] *LAAA*, 1935, pl. xxxvi-xxxviii, pp. 160-161; *LAAA*, 1936, pl. xxxiv; K. Kenyon, *Excavations at Jericho*, I, London, 1960, pp. 50-51, fig. 22.

[68] *SAOC*, 17, Chart xix 12.

[69] *MJ*, 1935, pl. v 24.

[70] *RB*, 1949, pp. 120 ss, fig. 6 (14-16), 8 (25, 30, 31), 13 (7); R. de Vaux, *La troisième campagne de fouilles à Tell el Far'ah près de Naplouse*, dans *RB*, LVIII, 1951, fig. 1 (4), 12 (5-6); R. de Vaux, *La quatrième campagne de fouilles à Tell el Far'ah près de Naplouse*, dans *RB*, LIX, 1952, fig. 12 (7); *RB*, 1955, p. 546, fig. 3 (13).

[71] *SAOC*, 10, Chart iv 18; *SAOC*, 17, Chart xix 17; *RB*, 1949, p. 114, fig. 2 (8-10); *RB*, 1951, pp. 571 ss, fig. 4 (2), 6 (1-6, 8), 12 (8-14); *RB*, 1952, p. 580, fig. 12 (10, 15, 17, 19, 20). Un tesson de Tell esh Shuna pourrait appartenir au type 2, *ADAJ*, 1960, fig. 9 (5), mais il a été recueilli en surface.

lustré s'enrichit de nouvelles formes; parmi celles-ci, des jarres à bec coudé (T. 2, 12, 14, 17)[72] évoquent des vases mésopotamiens de la période d'Uruk. Ces tombes sont probablement contemporaines des plus récents tessons gris lustré rencontrés sur le tell de Far'ah, où ils appartiennent à la première installation urbaine, avec habitations en pierre, rues et rempart[73].

Si la poterie commune et l'outillage lithique du Chalcolithique Récent sont issus tout naturellement des industries antérieures du nord et du sud de la Palestine, l'apparition des poteries lustrées pose des problèmes encore controversés. La céramique gris lustré a été rapprochée de certaines séries septentrionales[74]; tout récemment, cependant, M. Perrot proposait d'y voir une imitation des récipients ghassouliens en basalte[75]; un récipient en terre cuite de la région de Beersheba ressemble à des vases de Far'ah, qui sont sans doute inspirés des bols lustrés du nord de la Palestine, mais il est difficile de savoir dans quel sens se sont faits les échanges[76]. La céramique rouge lustré, comme on l'a vu, pourrait avoir une origine mésopotamienne ou nord-syrienne; une origine analogue a été suggérée pour la poterie peinte géométrique de Ghassoul, que l'on a considérée parfois comme inspirée par le style d'Obeid, mais cette hypothèse est encore assez mal étayée[77]. Quant à la céramique peinte de l'Ancien Bronze I *a*, elle se trouve également sur le haut plateau transjordanien[78], d'où elle a pu gagner les collines de Judée, qui constituaient un milieu naturel analogue.

Par ailleurs, l'industrie lithique et certains aspects de la poterie du Ghassoulien récent présentent des analogies avec l'Énéolithique de Byblos[79], où l'on constate une évolution architecturale similaire : d'abord les maisons monocellulaires et isolées, de plan rond

[72] *RB*, 1949, p. 138, fig. 13 (8); *RB*, 1951, p. 585, fig. 12 (1-4); *RB*, 1952, pp. 578 s., fig. 11 (16, 17).

[73] *RB*, 1947, p. 414, fig. 5 (16).

[74] V. Gordon Childe, *L'Orient préhistorique*, 2e éd., Paris, 1953, p. 303; S. Hood, *Excavations at Tabara el Akrad, 1948/49*, dans *Anatolian Studies*, I, 1951, p. 132.

[75] J. Perrot, *Une civilisation du quatrième millénaire à Beersheba*, dans *La Table Ronde*, 154, 1960, pp. 28-29.

[76] *La céramique chalcolithique de Beersheba. Étude typologique*, dans *IEJ*, VI, 1956, pp. 227-228, fig. 10 (6); *RB*, 1955, p. 554, fig. 5 (24).

[77] R. J. Braidwood, *Excavations in the Plain of Antioch*, I, dans *OIP*, LXI, Chicago, 1960, p. 512.

[78] P. J. Parr, *A Cave at Arqub el Dhahr*, dans *ADAJ*, III, 1956, pp. 61-73, fig. 13-17. Cette grotte contenait également un bol gris lustré du type 1, fig. 13, n° 24.

[79] M. Dunand, *La date de l'installation IV de Teleilat Ghassoul*, dans *BMB*, IX, 1949/50, pp. 87-97; M. Dunand, *Rapport préliminaire sur les fouilles de Byblos en 1951*, dans *BMB*, XII, 1955, p. 8.

ou quadrangulaire à angles arrondis de l'Énéolithique [80], ensuite les maisons absidales de la phase transitoire [81], enfin, les maisons rectangulaires de l'installation intermédiaire avec appareil en épi [82] et les plans plus complexes de la première installation urbaine [83]. Certaines formes de l'Énéolithique de Byblos présentent également quelques ressemblances avec des vases de la Nécropole de Far'ah et de l'Ancien Bronze I *a* [84].

Si le problème des origines n'est pas encore élucidé, par contre, la datation a fait de grands progrès, grâce aux analyses de carbone radioactif : Khirbet el Bitar (sans doute niveau supérieur) : 3325 ± 150 av. J.-C.; Tombe A/94 de Jéricho : 3260 ± 300 av. J.-C.; Byblos, première installation urbaine : 3364 ± 300 av. J.-C. [85]. Ces indications s'accordent avec les chronologies proposées auparavant pour situer le Chalcolithique Récent dans la seconde moitié du IVe millénaire.

***

Au cours d'une première phase du Chalcolithique Récent, l'on voit donc se répandre l'usage de construire des maisons rectangulaires, souvent à fondations en pierre. Dans le nord de la Palestine, les traditions locales donnent naissance à la céramique de type Umm Hamad Sherqi, tandis qu'apparaît une série de luxe, la céramique gris lustré ou d'Esdrelon. Dans le sud, l'ouest et dans la basse vallée du Jourdain, la civilisation de Beersheba se transforme en Ghassoulien typique, avec racloirs en éventail, ciseaux et cornets; des incisions en arête de poisson assez frustes et des pointillés sont peut-être un héritage de la céramique côtière antérieure de type Wadi Rabah; il existe par ailleurs d'assez nombreux points de contact entre ce groupe et l'Énéolithique de Byblos.

La phase suivante connaît une préférence pour le plan absidal, tout au moins au nord et à l'ouest. La technique cananéenne se développe dans l'industrie lithique, les cornets s'affinent et sont ornés de lignes rouges; sous divers aspects, la civilisation ghassoulienne

[80] M. Dunand, *Chronologie des plus anciennes installations de Byblos*, dans *RB*, LVII, 1950, fig. 2.
[81] *RB*, 1950, fig. 4; *BMB*, 1955, p. 8.
[82] *RB*, 1950, fig. 4, pl. XIII 1.
[83] *RB*, 1950, fig. 5, pl. XIII 2.
[84] M. Dunand, *Byblos*, I, Paris, 1937, pl. CLXXII 6482, CXCVI, CXCVII 6695, 6696, 5709, 5921, CC 6685, 6686, 6689.
[85] R. J. Braidwood, *Jericho and its Setting in Near Eastern History*, dans *Antiquity*, XXXI, 1957, p. 80.

est largement répandue en Palestine. Dans le nord, la poterie présente des caractères de transition, tandis que le gris lustré devient plus abondant et que se développe une céramique rouge lustré; le décor peint se manifeste timidement. Tell esh Shuna II se situe dans cette période.

A Ghassoul, dans le niveau IV, l'on construit des habitations à plusieurs salles et l'on fabrique des outils en bronze; l'agglomération reste cependant un grand village. Pendant ce temps, le groupe de l'Ancien Bronze I *a*, avec sa poterie à décor peint, s'installe dans les collines de Judée dans des villes fortifiées. Dans le nord du pays, un certain nombre de sites s'entourent également de remparts et accèdent à la civilisation urbaine, liée aux progrès de la métallurgie; les céramiques lustrées connaissent un nouveau développement, associées à la vaisselle locale. Bientôt cependant, ces diverses variétés cèdent la place à une céramique plus stéréotypée, qui s'étend uniformément sur toute la Palestine durant tout l'Ancien Bronze.

Beyrouth, 15 avril 1961 H. de Contenson.

LES FOUILLES DE TELL EL-FAR'AH

RAPPORT PRÉLIMINAIRE SUR LES 7e, 8e, 9e CAMPAGNES, 1958-1960

Après la sixième campagne, en 1955 [1], les fouilles de Tell el-Fâr'ah ont été empêchées, en 1956 par la nécessité d'achever d'abord les recherches à Khirbet Qumrân, près de la Mer Morte, en 1957 par la situation politique au Moyen-Orient. Elles ont repris en 1958. La septième campagne s'est déroulée du 8 septembre au 14 novembre 1958, la huitième du 1er septembre au 25 octobre 1959, la neuvième du 1er septembre au 22 octobre 1960. Ces trois campagnes ont eu pour directeur le P. R. de Vaux et pour topographe le P. J. Rousée. Le reste de la mission était ainsi composé : en 1958, M. Francis Anfray, dessinateur, Abbé E. Morin, chargé du catalogue et photographe, R. P. G. Couturier, chargé de la poterie; en 1959, M. Henri de Contenson, assistant de chantier, R. P. M.-D. Prignaud, dessinateur, R. P. G. Couturier, chargé du catalogue, R. P. D. Arenhoevel, dessinateur et chargé de la poterie; en 1960, R. P. J. Sullivan, assistant de chantier, R. P. M.-D. Prignaud, photographe et dessinateur, Abbé L. Decroix, chargé du catalogue, Abbé J. Briend, chargé du catalogue et de la poterie. Le R. P. H.-M. Coüasnon, notre architecte, qui doit établir les plans définitifs, est venu étudier le chantier plusieurs fois chaque saison. Les représentants du département des Antiquités ont été, en 1958, M. Bader Wady, en 1959 et 1960, M. Abdul-Latif Qaddumi.

Les trois campagnes ont été faites avec la collaboration du Palestine Archaeological Museum, qui a fourni les deux excellents contremaîtres qui avaient déjà participé aux campagnes précédentes, Ibrahim Açouly et Azmeh Khalil; le Musée a également pris à sa charge une partie des transports et a assuré dans ses laboratoires le développement et le tirage des photographies et la réparation de la poterie. Nos ouvriers, dont le nombre s'est maintenu aux environs de

[1] Cf. *RB*, LXIV, 1957, pp. 552-580, avec les références aux rapports antérieurs. — La mission de Tell el-Fâr'ah dépend de la Commission des Fouilles, Direction Générale des Affaires Culturelles.

80, venaient presque tous du village de Tallouza et la grande majorité avait déjà travaillé avec nous pendant plusieurs saisons déjà. Cette stabilité du personnel de maîtrise et de la main d'œuvre a favorisé l'efficacité de la fouille.

En 1958, le chantier du nord-ouest du Tell a été approfondi. Nous avons achevé l'enlèvement des niveaux du Moyen Bronze et découvert plusieurs tombes d'enfants déjà grands, qui sont groupées à l'intérieur de la ligne du rempart et indiquent une occupation de la ville avant la construction de la fortification du Moyen Bronze. L'angle nord-ouest des fortifications a été dégagé, montrant la succession des ouvrages utilisés jusqu'au Fer I. Les niveaux d'occupation de l'Ancien Bronze se sont révélés particulièrement intéressants : ils sont bien stratifiés et ils montrent une bonne architecture et un souci d'urbanisme assez poussé; on a retrouvé un atelier de potier et un sanctuaire.

En 1959, les niveaux antérieurs à l'Ancien Bronze ont été explorés, non seulement dans ce chantier nord-ouest mais dans le chantier qui le prolonge au sud et qui avait été fouillé en 1954 jusqu'à la base de l'Ancien Bronze [2]. On a retrouvé les traces d'une occupation dès le Néolithique pré-céramique et on a reconnu deux niveaux du Chalcolithique, Moyen et Supérieur, abondamment documentés par la poterie et les outils de pierre; leur caractéristique est l'absence d'architecture; les seuls restes d'habitat étaient des cuvettes et des « fonds de cabanes » avec des foyers. L'étude des fortifications à l'ouest de la ville a été reprise. On a recueilli de nouveaux témoignages qu'après le long abandon qui couvre la fin de l'Ancien Bronze et le début du Moyen Bronze, les nouveaux occupants s'étaient installés sans reconstruire aussitôt le rempart. L'observation la plus nouvelle a été que le premier rempart de l'Ancien Bronze était contemporain de la première installation urbaine, qu'il datait du début de l'Ancien Bronze I et non pas de l'Ancien Bronze II, comme avaient paru l'indiquer les coupes précédemment faites sur la ligne nord. Un nouveau chantier ouvert à l'angle sud-ouest du Tell, au sud de la région fouillée en 1951, a donné, pour la première fois, de bons niveaux d'occupation du Moyen Bronze, contre le rempart de cette période.

En 1960, ce nouveau chantier a été exploré jusqu'au roc. Des tombes d'adultes et d'un enfant déjà grand, datant du Moyen Bronze, confirment que le site a été réhabité à cette période avant l'établissement d'un système de défense. Plusieurs niveaux de l'Ancien Bronze ont été dégagés; le plus profond repose directement sur le roc, indiquant

[2] Cf. *RB*, LXII, 1955, pp. 553-571.

que l'occupation du Chalcolithique ne s'est pas étendue à cette partie du Tell. Les travaux ont continué au rempart de l'ouest. La ligne du premier rempart de l'Ancien Bronze est maintenant connue sur plus de 100 m de long, jusqu'à l'extrémité nord, où elle est détruite. La découverte la plus importante a été celle d'une porte de la ville, contemporaine de la construction de ce premier rempart et étonnamment conservée, à travers ses états successifs, jusqu'à l'abandon de la ville vers 2 600 av. J.-C.

Ce rapport préliminaire considérera ensemble les résultats de ces trois campagnes de fouille et en donnera la synthèse. La première partie présente les indices d'occupation au Néolithique, les deux niveaux du Chalcolithique et les niveaux de l'Ancien Bronze dans les chantiers du nord-ouest et de l'ouest. La seconde partie décrira les fortifications, la porte de la ville et les niveaux du Moyen Bronze et de l'Ancien Bronze dans le chantier du sud-ouest.

I

La période néolithique (pl. XXXI et XXXII)

Un premier témoignage d'une occupation à l'époque néolithique pré-céramique avait été relevé en 1954 dans le carré K 5 [3]. Le sol chaulé, qui avait été observé alors, se prolonge sous le loc. 672 par un sol enduit dans lequel est creusée une fosse profonde de 1 m, large de 3,50 m, remplie de lits successifs de terre et de cendre. Les principaux objets qu'on peut rattacher à cette occupation sont reproduits pl. XXXV : 1, pic de silex beige; 4, pic de silex brun; 5, pic de silex brun; 6, pédoncule de flèche à barbelures en silex brun translucide; 10, broyeur de basalte; 12, lame de silex brun retouchée et brillante sur les deux faces (faucille); 13, pilon de basalte; 14, éclat retouché; 15, grattoir sur éclat de silex tabulaire. L'industrie de l'os n'est représentée que par le n° 9 : un poinçon incomplet.

Dans le même carré, la tranchée K 5 *a* a atteint, sous les occupations chalcolithiques qui seront décrites plus loin, un fond de cabane, loc. 689, creusé dans la terre noire stérile. C'est un ovale irrégulier au fond duquel se trouvaient plusieurs foyers, le plus important au centre avec quelques pierres plates. Les outils étaient peu nombreux : pl. XXXV 2, pic de silex beige; 3, hachette de silex tabulaire gris; 11, lame d'os à extrémité arrondie.

[3] *RB*, LXII, 1955, p. 552.

Dans le carré J 5, la tranchée sous 686 a atteint le roc à la cote 39.55. Entre les cotes 40.00 et 40.25, la fouille a rencontré un foyer de 0,40 m de diamètre avec pierres et cendres, inclus dans la terre noire. Ce foyer ne se rattache à aucun sol dans les limites de la tranchée; il ne contenait que des éclats informes et deux petites lames de silex brun à dos épais et à tranchant finement retouché, pl. XXXV 7 et 8.

Certaines pièces d'aspect néolithique, quelques-unes fort belles, ont été recueillies ailleurs dans les tranchées, mais elles ne sont pas associées à un foyer ou à un sol et leur position stratigraphique est incertaine; c'est pourquoi elles ne sont pas prises en considération ici.

Les groupes des loc. 672 et 689 appartiennent sûrement au Néolithique pré-céramique, et l'on peut y rattacher aussi, malgré la pauvreté du matériel, le foyer de la tranchée sous 686. Cette culture est apparentée au Néolithique pré-céramique de Jéricho, et plus étroitement à sa seconde période, B. [4]. Il ne paraît pas que cette occupation ait été très dense à Tell el-Fâr'ah.

II

[Le Chalcolithique (pl. XXXI et XXXII) [5]

a) *Stratigraphie.*

Les sondages faits en 1954 dans le carré K 5 avaient atteint les couches chalcolithiques mais n'avaient pas pu déterminer une stratigraphie claire [6]. En 1959, les niveaux de l'Ancien Bronze ayant été enlevés, des tranchées ont été ouvertes dans les carrés K 5, J 5, J 6 et I 6, et approfondies partout jusqu'à la terre vierge, qui est une terre noire, argileuse (pl. XXXI). En plusieurs points, une stratigraphie suffisamment nette a été obtenue, à laquelle on peut rattacher — grâce au matériel — des couches moins bien délimitées.

Le fond de cabane néolithique du loc. 689 (pl. XXXII *a*) était couvert par un sol de chaux formant une cuvette remplie d'un cailloutis qui débordait les limites du fond de cabane; ce cailloutis contenait

[4] Cf. Joan Crowfoot, dans *AAA*, XXII, 1935, pp. 174-184; XXIV, 1937, pp. 35-50; Diana Kirkbride, dans *PEQ*, 1960, pp. 114-119.

[5] Pour l'étude du Chalcolithique, je dois beaucoup aux notes rédigées par H. de Contenson, qui a surveillé la fouille de ces niveaux en 1959. Je garde les noms de Chalcolithique Moyen et de Chalcolithique Supérieur donnés à ces deux périodes dans les précédents rapports sur Tell el-Fâr'ah; je m'expliquerai sur la nomenclature dans la conclusion de ce rapport.

[6] *RB*, LXII, 1955, pp. 552 s.

de nombreux tessons du Chalcolithique Moyen. Entre ce cailloutis et les pavements et les murs de la première période de l'Ancien Bronze, loc. 278 et 282, se trouvait un cailloutis semblable mais ne contenant que des tessons du Chalcolithique Supérieur. La ligne marquée sur la section de la pl. XXXII *a* indique le passage d'une série céramique à l'autre, mais ce passage n'est marqué par aucun sol discernable. Dans le reste du carré K 5, les témoins du Chalcolithique Moyen sont sporadiques. En revanche, le Chalcolithique Supérieur se rencontre partout sous les premiers murs et sols de l'Ancien Bronze, en 672 immédiatement au-dessus de l'occupation néolithique.

Dans la tranchée sous 686 du carré J 5 (pl. XXXI), au-dessus du foyer néolithique et séparée de lui par une couche stérile d'environ 30 cm, s'étend sur 5 m de long une poche de cailloutis compact, épaisse d'une quarantaine de cm, avec des tessons du Chalcolithique Moyen. A cette couche se rattachent un foyer à la cote 41.28 sous 686 et des pierres à des cotes voisines dans la tranchée J 5-6 *d*. De là, les couches descendent rapidement vers l'est, où le sol coté 41.00 sous 649 est déjà du Chalcolithique Supérieur. Cette dénivellation sera suivie par les premiers murs de l'Ancien Bronze, comme le montre la section de la tranchée J 5-6 *a* (pl. XXXII *b*). Cette tranchée a coupé le loc. 693 (pl. XXXIX), qui a été entièrement exploré : c'est un fond de cabane avec une poche de cendres plus profonde au nord-ouest; il ne contenait que quelques tessons et un outillage lithique attribuables au Chalcolithique Moyen. Il se rattache, à l'ouest dans le loc. 687, à un sol marqué par des pierres irrégulièrement placées et une dalle creusée de deux cupules, à la cote 41. 40.

Le Chalcolithique Supérieur s'étend à tout le carré J 5, descendant de l'ouest vers l'est et du sud vers le nord. Ce niveau est indiqué : dans la tranchée sous 686 par une couche de cailloutis qu'une bande de terre brune stérile sépare, en un endroit, du cailloutis du Chalcolithique Moyen; dans le loc. 686 par trois trous qui sont creusés dans le cailloutis et dont les fonds sont aux cotes 41. 33, 41.42 et 40.87, le plus profond ayant des cendres et de la terre pulvérulente (foyer A); dans le loc. 687, par un sol chaulé à la cote moyenne de 41.70; dans la tranchée J 5-6 *a*, par de larges foyers sous les murs de l'Ancien Bronze (marqués « cendre » dans la section de la pl. XXXII *b*). L'unité la plus intéressante est le fond de cabane 688 (pl. XXXIX) : il s'enfonce d'environ 80 cm sous le cailloutis et a été partiellement recomblé par lui; deux petits foyers étaient discernables contre la paroi au sud et au sud-ouest; le fond avait un remplissage cendreux, contenant vers le sommet un bois de cerf. Juste à l'est, sous 667, se

trouve un autre fond de cabane (pl. XXXIX), descendant sous le cailloutis jusqu'à la cote 40.74, avec une cuvette plus profonde à la cote 40.63; son contour est moins net parce qu'il a été en partie mangé par un trou du Moyen Bronze.

Dans la partie ouest du carré J 6, entre les tranchées J 5-6 *a* et J 5-6 *d*, le sol du Chalcolithique Supérieur se retrouve sous le cailloutis à la cote 41.19-41.00, avec un fond de cabane qui a été coupé par la tranchée J 5-6 *d*.

Deux tranchées en croix ont été ouvertes dans les carrés I 6 et J 6 et élargies pour former les loc. 704 et 705. Aucune trace du Néolithique n'a été rencontrée dans cette région où la terre noire stérile descend d'ouest en est de la cote 40.90 à la cote 40.15 et où le roc a été atteint à la cote 38.40 à l'extrémité est de la tranchée I 6 *a*. La plus ancienne trace d'habitat est un groupe de cuvettes dans le loc. 704, avec un sol aux environs de 40.60, un peu au-dessus de la terre noire. Ce sol se prolonge, avec des inégalités et des poches de cendres, vers l'est et vers l'ouest dans la tranchée I 6 *a*, sur 9 m de long; à l'ouest, une fosse coupée par la tranchée, contenait, outre des tessons, plusieurs pilons de basalte. Une bande de cailloutis, généralement peu épaisse, s'étend au-dessus de ce sol.

Ce niveau du Chalcolithique Moyen est couvert par une couche de terre, pulvérulente par endroits, qui le sépare du Chalcolithique Supérieur. Celui-ci est marqué, dans les tranchées I 6 *a* et I 6 *b*, par une couche de cailloutis, qui descend en poches profondes à l'extrémité est de la tranchée I 6 *a* et à l'extrémité nord de la tranchée I 6 *b*, et qui est immédiatement surmontée par les murs de l'Ancien Bronze, avec des plaques de terre cendreuse. Le Chalcolithique Supérieur est spécialement bien représenté dans cette région par le loc. 705 : c'est un large fond de cabane d'environ 4 m de diamètre, avec un sol chaulé qui descend jusqu'à la cote 40.00 dans un creux central et sur lequel reposent, dans la moitié sud, des blocs de terre brûlés, parmi lesquels sont des fragments d'argile avec des empreintes de roseaux.

b) *L'habitat.*

Le fait le plus remarquable de ces couches chalcolithiques est l'absence totale de constructions : aucun mur ne peut leur être attribué. Les seuls habitats sont des cuvettes, qui apparaissent en section dans les tranchées et qui ont été dégagées en surface sous 667 et dans les loc. 688, 689, 704 et 705. Elles dessinent un ovale ou un cercle irréguliers dont le diamètre varie entre 2 m et 4,50 m (pl. XXXIX).

On y trouve généralement un ou plusieurs foyers. Les plus profondes de ces cuvettes n'ont que 0,80 m : ce sont des fonds de cabanes qui, pour être habitables, devaient être complétés par une superstructure. Les restes de celle-ci sont les cailloux à arêtes vives, délibérément cassés, gros de 5 à 10 cm, qui remplissent une partie des cuvettes et forment autour d'elles une couche plus ou moins épaisse. Ces cailloux armaient des murs de pisé, peu élevés, qui entouraient les cuvettes. Leurs débris, nivelés par les occupants postérieurs, ont formé la couche de cailloutis qui s'étend presque partout sous les premières constructions de l'Ancien Bronze [7]. Quant au mode de couverture, nous avons seulement le témoignage des fragments de terre argileuse avec empreintes de roseaux, recueillis dans le loc. 705 : les toits de terre et de roseaux sont attestés à Tell el-Fâr'ah au Moyen Bronze, à Khirbet Qumrân à l'époque romaine et le même procédé est encore communément employé de nos jours [8]. Cependant, comme ces fragments ont été ramassés au voisinage d'une lentille d'argile cuite et qu'ils sont eux-mêmes brûlés, il est possible qu'ils proviennent du dôme d'un four [9]. Les fonds de cabanes pouvaient être simplement couverts par des peaux ou des branchages.

Le réseau de nos tranchées est suffisamment serré pour autoriser la conclusion qu'il n'y a pas de maisons construites à l'époque chalcolithique dans cette région du Tell : il n'y a que les fonds de cabanes qui ont été décrits et l'on ne voit pas de différence entre les habitats du Chalcolithique Moyen et ceux du Chalcolithique Supérieur. Cette constatation invite à revoir les résultats obtenus dans la région nord-est du Tell en 1946 et 1947; une analyse détaillée montrera probablement que les constructions qui avaient été attribuées au Chalco-

[7] Ce mode de construction en « pisé armé » a été reconnu dans les cités lacustres de Suisse : « La plupart du temps, les levées de galets des rivages apparaissent aux emplacements des stations lacustres, non plus avec des éléments naturellement arrondis, mais avec des galets brisés dans une proportion qui est, par rapport aux galets intacts, considérable. Ajoutez à cela que les galets brisés ont été en assez grande quantité touchés par le feu, ce qui n'aurait pas eu lieu lors de l'incendie des habitations lacustres, s'ils n'avaient servi qu'à consolider les pieux. N'est-il pas admissible de croire que les Néolithiques introduisaient dans leurs murailles, et peut-être spécialement là où il n'y avait pas de clayonnage, des galets brisés pour obtenir plus de points d'adhérence? Ces galets et d'autres pierres, utilisés pour armer le pisé des parois de huttes, ne seraient-ils pas, là où ils étaient employés en plus grand nombre, l'origine des *ténevières* ou *Steinberg*, c'est-à-dire de ces amas de pierres que l'on rencontre à l'emplacement de certaines cités lacustres? » G. Goury, *L'Homme des Cités Lacustres*, Paris, 1931, I, p. 101, avec référence à E. Pittard, *Archives Suisses d'Anthropologie Générale*, II, p. 188.

[8] Notre maison de fouille à Tell el-Fâr'ah est ainsi couverte.

[9] Comme le four de boue et de roseaux qui est signalé à Khirbet Kérak, pour la même époque, cf. B. Maisler, M. Stekelis, M. Avi-Yonah, dans *IEJ*, II, 1952, p. 167.

lithique Supérieur [10] appartiennent effectivement au premier niveau de l'Ancien Bronze.

La conclusion est confirmée par la comparaison avec d'autres sites palestiniens. Le parallèle le plus intéressant est celui des nouvelles fouilles de Jéricho, où la stratigraphie a été soigneusement observée. Les niveaux du Néolithique avec poterie A et B (la phase B correspond à ce que j'appelle le Chalcolithique Moyen) sont caractérisés par des fosses remplies de cailloux qui s'étendent aussi en dehors d'elles et auxquels sont mêlés de nombreux tessons. Ces fosses ont d'abord été expliquées comme des trous creusés pour obtenir de la terre à briques; les cailloux seraient le rebut d'un tamisage de la terre [11]. Un examen plus attentif a convaincu Miss K. Kenyon que ces fosses étaient en réalité des fonds de cabanes qui étaient surmontés par des murs de pisé et de pierres [12]. Aucune structure du Chalcolithique Supérieur n'a été rencontrée sur le Tell de Jéricho, bien que plusieurs tombes de cette période aient été dégagées tout près du Tell, avec un matériel étonnamment parallèle à celui des grandes tombes chalcolithiques de Tell el-Fâr'ah [13]. A Beisân, le niveau le plus profond n'a que des fonds de cabanes avec de la céramique du Chalcolithique Moyen; le niveau XVIII (Chalco. Moyen) et le niveau XVII (Chalco. Supérieur) n'ont que des restes incertains de murs; la première maison se trouve dans le niveau XVI (Chalco. Supérieur) et elle est isolée [14]. La situation à Megiddo est incertaine : dans le sondage fait sur la pente du Tell, les premières constructions apparaissent aux stages V-IV, c'est-à-dire au passage à l'Ancien Bronze [15], mais les niv. XX et XIX du Tell, qui sont censés couvrir le Chalcolithique Moyen et Supérieur, ont déjà des constructions, même un sanctuaire assez imposant dans le niv. XIX; malheureusement, la stratigraphie proposée par les fouilleurs éveille de sérieux doutes [16]. A Khirbet Kérak,

[10] *RB*, LIV, 1947, p. 400; LV, 1948, p. 546 et pl. IX.

[11] *PEQ*, 1954, p. 54.

[12] *PEQ*, 1960, pp. 102-103; K. M. Kenyon, *Archaeology of the Holy Land*, Londres, 1960, pp. 60 et 63.

[13] K. M. Kenyon, *Excavations at Jericho*, I, Londres, 1960, pp. 9-10.

[14] G. M. Fitzgerald, *PEQ*, 1934, pp. 124-125.

[15] R. M. Engberg et G. M. Shipton, *Notes on the Chalcolithic and Early Bronze Age Pottery of Megiddo*, Chicago, 1934, pp. 3-4, fig. 1 et 2.

[16] Je ne retiens que les plus graves, en me référant à G. Loud, *Megiddo II*, Chicago, 1948 : le niv. XX est décrit, p. 60, comme établi sur le roc, mais la coupe de la figure 416 indique presque partout, entre le roc et les pavements ou les bases des murs de ce niv. XX, une couche qui est épaisse de 0,50 m en plusieurs endroits et qui atteint 1,50 m en un point : que représente cette couche? Le matériel classé avec le niv. XX est bien du Chalcolithique Moyen pour une grande partie, mais il contient des éléments qui appartiennent probablement ou sûrement au Chalcolithique Supérieur ou au début de l'Ancien Bronze : ainsi les coupelles rouges lustrées, pl. **1**, 27-28, les fragments gris lustrés, pl. **1**, 29 et **93**, 26-28 (dont l'un a

la première occupation sur le sol vierge est constituée uniquement par des fonds de cabanes d'un diamètre variant de 3 à 4 m; la céramique les date du Chalcolithique Supérieur [17]. De même, à Affûleh, le niveau le plus bas, celui du Chalcolithique Supérieur, est caractérisé par des fosses [18]. A Sha'ar ha-Golan, près du confluent du Yarmuk et du Jourdain, une industrie lithique et une céramique correspondant à notre Chalcolithique Moyen ont été trouvées dans une couche de terre et de cailloux cassés : il est très probable que ces cailloux sont, comme à Tell el-Fâr'ah, les restes de murs de pisé entourant des fonds de cabanes [19]. A Tell Abu Habil, plus au sud dans la vallée du Jourdain, des fonds de cabanes du Chalcolithique ont été reconnus [20]. Il faut expliquer de même les fosses des sites les plus anciens du Wady Ghazzeh, les sites D, M, E, O [21]. Enfin les dernières fouilles de Balaṭa ont révélé que les plus anciennes habitations de ce site étaient des fonds de cabanes du Chalcolithique Supérieur [22].

L'analogie est beaucoup plus lointaine avec les habitations entièrement souterraines creusées dans le loess des environs de Beersheba : la conception est différente; c'est du troglodytisme [23]. D'autre part, l'absence de constructions du Chalcolithique à Tell el-Fâr'ah et dans les sites que nous en avons rapprochés ne se vérifie pas partout : il

été trouvé « sur le roc »), les tessons rouges lustrés recueillis « sur le roc », pl. **93**, 20-25, les anses horizontales ondulées ou « thumb indented and pushed-up », pl. **93**, 39-40 (« sur le roc »), qui sont un type classé avec le niv. XIX dans la pl. **98**, 20-26. Ces derniers tessons proviennent du loc. 4047, d'où sont sortis aussi des tessons décorés en « grain-wash » ou « band-slip », qui sont sûrement du début de l'Ancien Bronze, ce qui est une date également convenable pour les anses ondulées, comme pour le faux goulot de la pl. **96**, 28 et pour le lustrage quadrillé sur fond rouge des tessons de la pl. **97**, 46, 47, 50, 51, 54. En revanche, le sanctuaire 4050, qui est adjacent au loc. 4047 et au même niveau absolu, a livré des tessons peints, pl. **99**, 1-3, et des bases de vases en cornet, pl. **96**, 11, 13-15, 17-18, 22, qui se classent au Chalcolithique Moyen, mais aussi deux fragments gris lustrés du Chalcolithique Supérieur, pl. **97**, 29-30. L'incertitude se prolonge au niv. XVIII, qui est aussi composite et qui aurait une durée disproportionnée s'il commençait dès le début de l'Ancien Bronze, cf. déjà K .M. Kenyon, dans *Eretz-Israel*, V, 1958, pp. 52*-53*, M. Dothan, *ibid.*, pp. 38-40.

[17] B. Maisler, *IEJ*, II, 1952, p. 167.

[18] M. Dothan, *'Alôn* (Bulletin du Département des Antiquités d'Israël), V-VI, 1957, p. 23. Dans le court rapport préliminaire, ces fosses sont interprétées comme des silos.

[19] M. Stekelis, *IEJ*, I, 1950-51, p. 4. Le niveau est ainsi décrit : « gray earth with angular stones and some rolled pebbles », il a plus d'un mètre d'épaisseur. Malheureusement aucune coupe n'a été publiée.

[20] H. de Contenson, *Annual of the Department of Antiquities of Jordan*, IV-V, 1960, pp. 32-37.

[21] E. Macdonald, *Prehistoric Fara*, dans E. Macdonald, J. L. Starkey, L. Harding, *Beth-Pelet II*, Londres, 1932.

[22] *BASOR*, **161**, febr. 1961, pp. 36-37, probablement aussi sous la rue du Moyen Bronze, p. 21.

[23] Tell Abu Matar : J. Perrot, *IEJ*, V, 1955, pp. 17-40; 73-84; 167-189; Safadi : J. Perrot, *IEJ*, IX, 1959, pp. 141-142; cf. *IEJ*, V, 1955, p. 175 note. Il reste que, dans les deux sites, des habitations à demi souterraines ont succédé à ce troglodytisme et qu'une maison à moitié souterraine a été dégagée dans le site voisin d'el-Bitar, M. Dothan, *'Atiqôt*, II, 1959, p. 10.

y a des maisons à Teleilât Gassûl, dans le niveau supérieurd'Abu Matar, ailleurs encore. Cette variété des habitats est un trait de plus qui souligne la diversité des cultures chalcolithiques en Palestine.

c) *L'industrie de la pierre et de l'os* (pl. XXXVI-XXXVIII).

Les couches chalcolithiques contenaient de nombreux outils de pierre. Les pl. XXXVI, XXXVII, XXXVIII présentent un choix de l'outillage du Chalcolithique Moyen. Les traditions du Néolithique se continuent, spécialement dans les gros outils, pics et hachettes, dont certains ont encore le taillant obtenu par enlèvement transversal, pl. XXXVI 1, 4, 5, 9. Très proches du Néolithique précéramique B de Jéricho sont aussi les lames de silex translucide à bords retouchés, XXXVII 1, les têtes de flèches, XXXVII 5 et 10, les tiges à section triangulaire (lames de dégagement ou retouchoirs), XXXVII 11 et 12. Les deux pièces en serpentine polie, XXXVII 13 et 14 se rencontrent aussi dans les niveaux pré-céramiques de Jéricho. Plus caractéristiques du Chalcolithique sont la javeline en silex brun violet avec retouches obliques sur les deux faces, XXXVII 2, le grattoir tabulaire, XXXVII 20 (en même temps qu'un grattoir caréné, XXXVII 15), les éléments de faucilles, qui sont de deux types : à indentations fines, XXXVII 19, 21, 22, et à indentations profondes, XXXVII 18. On notera encore la hachette de silex blond incomplètement polie, XXXVI 3, la lame à encoche, XXXVII, 4, les perçoirs, XXXVII, 23-28. Les lamelles d'obsidienne sont rares, XXXVII 6 et 7, de même que les pointes d'os, XXXVII 16 et 17.

Le basalte servait pour une autre série d'outils, pl. XXXVIII. Les pilons de forme cylindrique ou légèrement tronconique sont nombreux, XXXVIII 1-3, 5; on n'a retrouvé qu'un seul des mortiers qui leur correspondait (non reproduit); mais, dans le loc. 687, la dalle encastrée dans le sol et creusée de deux cupules a dû servir au même usage. Les nos 7 et 8 ne sont pas des broyeurs, car leur face inférieure est plane et polie : ce sont des lissoirs utilisés pour le finissage des sols (bien que nous n'ayons pas retrouvé de sols lissés) et des murs de pisé. Les pierres ovoïdes en basalte, creusées d'une rainure, XXXVIII 4, 6, servaient à aiguiser ou à polir des outils de pierre et d'os; certains sont décorés de traits incisés au revers, un autre a une cupule sur l'autre face [24].

[24] A Sha'ar ha-Golan, des objets semblables sont interprétés par M. Stekelis comme des représentations de la vulve féminine, ce qui est peu convaincant.

Le meilleur parallèle à cet ensemble est celui de Sha'ar ha-Golan [25]: on y retrouve les mêmes outils de silex, les mêmes pendentifs de pierre, les mêmes aiguisoirs de basalte. La poterie qui est associée à cette industrie lithique est celle de notre Chalcolithique Moyen.

Les industries correspondantes du Chalcolithique Supérieur ne seront pas étudiées spécialement dans ce rapport : le matériel n'est pas encore suffisamment classé et étudié. Les nouveautés de cette période sont un usage plus étendu de l'os et, pour le silex, les grattoirs tabulaires en éventail et les longues lames à arête centrale [26].

d) *La céramique* (fig. 1 et 2).

1. *Chalcolithique Moyen* (fig. 1).

La pâte est généralement peu cuite et blanchâtre ou rosée, mêlée de particules calcaires, siliceuses ou cristallines. Les vases ont souvent reçu une couverte rouge ou rose; le lustrage est exceptionnel, n° 26. Toute cette céramique est modelée à la main.

Les formes principales sont : les jarses à col en arc plus ou moins marqué, nos 2, 4, 5 et probablement 28; ou à col droit avec une lèvre arrondie, nos 1, 3, exceptionnellement retroussée, n° 27, — les jarres sans col à lèvre simple, nos 8, 12, ou renforcée, n° 18, qui ont parfois un tenon allongé près du bord, n° 7; — les larges bols à bord droit et lèvre arrondie, nos 25, 29, 32; quelques pièces plus soignées ont un bord assez mince et un peu évasé, n° 26; — l'anse typique de cette période est une anse annulaire assez grande à section plate et à attaches élargies, nos 20, 21, 23; le même type se rencontre en plus petit, nos 15, 22; il faut en distinguer les anses oreillettes verticales, qui sont plus rares, n° 16; — les anses horizontales sont courtes, peu saillantes, et leur bord est orné d'indentations plus ou moins profondes, nos 19, 30, 31; certaines sont perforées, n° 19; — sauf l'exception d'un vase à piédestal court, n° 17, les fonds sont plats; ils portent parfois l'empreinte de la natte tressée en spirale sur laquelle ils ont été modelés, nos 36, 37 [27]; le fragment de base n° 33 a une empreinte

[25] M. Stekelis, *A New Neolithic Industry : the Yarmukian of Palestine*, dans *IEJ*, I, 1950-51, pp. 1-19. La date proposée par le fouilleur est certainement trop haute.

[26] *Cf. RB*, LV, 1948, pl. xvi *b*.

[27] Le centre de la spirale correspond au centre de la base du pot. Cela suggère un plateau circulaire de vannerie, d'un diamètre peu supérieur à celui de la base et fabriqué spécialement pour ce travail. La remarque a déjà été faite par A. Mallon, *Teleilât Ghassul*, I, Rome, 1934, p. 92, et Grace Crowfoot n'y contredit pas, *Mat Impressions on Pot Bases*, dans *AAA*, XXV, 1938, p. 4. De fait, les potières de la Palestine moderne usent d'un plateau exactement semblable pour modeler leurs pots, *ibid.*, p. 6 et pl. ii 1, 2. Il est possible qu'un plateau de ce genre ait été trouvé à Murabba'ât, P. Benoit, J. T. Milik, R. de Vaux, *Les Grottes de Murabba'ât* (*DJD* II), Oxford, 1961, pl. xviii, 3.

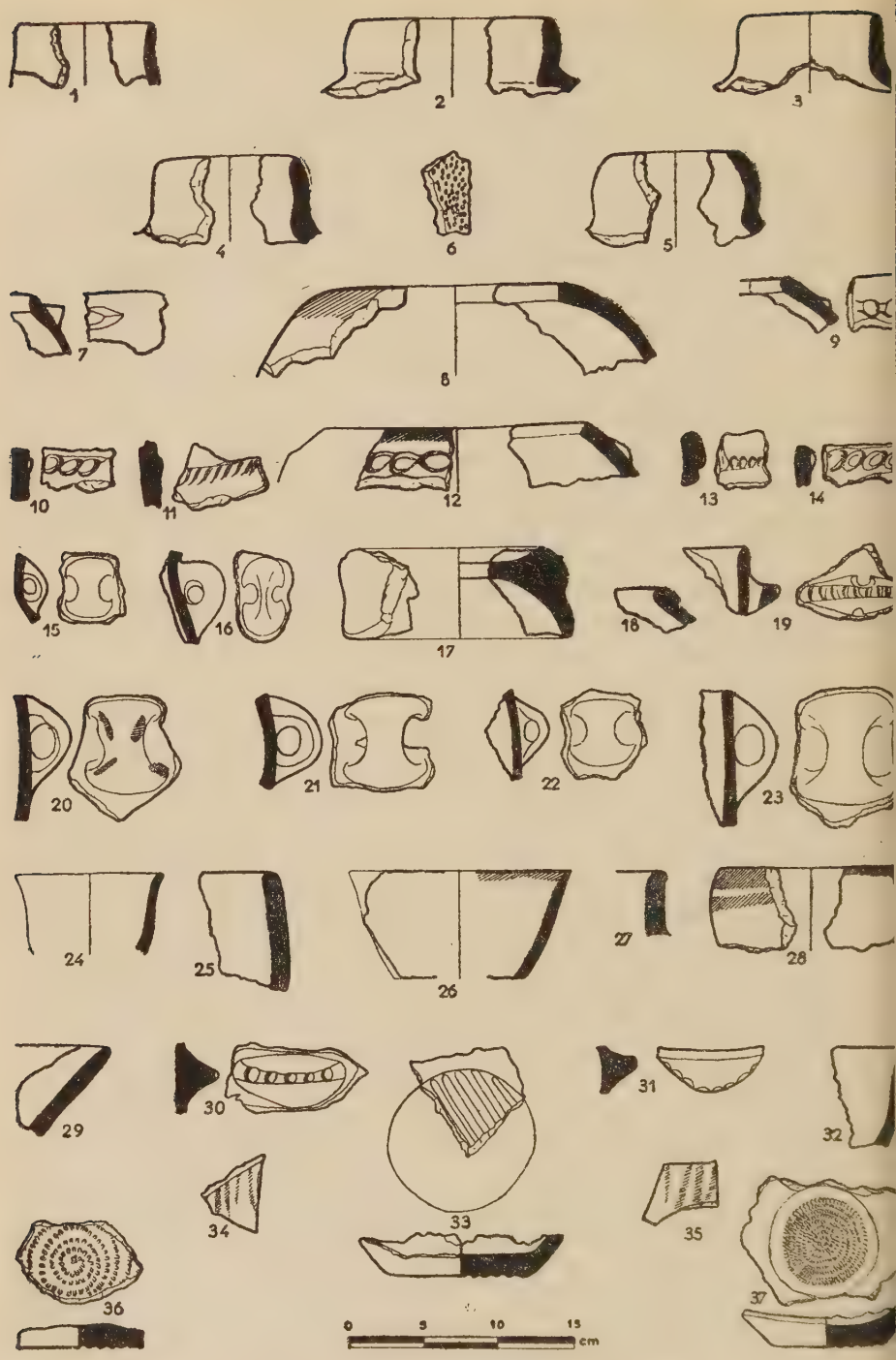


Fig. 1. — Céramique du Chalcolithique Moyen.

Fig. 1

Céramique du Chalcolithique Moyen

N° de la fig.		Provenance
1	Terre chamois, fine, peu de particules calcaires. Traces de couverte rouge.	loc. 688
2	Terre blanchâtre, assez grossière. Traces de couverte rouge.	tr. J 5-6*a*
3	Terre rouge, grise à la section, particules calcaires et cristallines. Couverte rose.	tr. J 5-6*b*
4	Terre rouge, fine, peu de particules calcaires. Couverte rouge à l'extérieur.	sous loc. 686
5	Terre blanc rose, très peu de particules calcaires. Traces de couverte rouge à l'extérieur.	loc. 689
6	Terre rose, grise à la section. Couverte rose. Décor imprimé avec une tige creuse.	tr. K 5*b*
7	Terre blanchâtre, très peu de particules calcaires et cristallines.	sous loc. 686
8	Terre chamois, fine, peu de particules calcaires. Une large bande rouge à l'extérieur du bord.	tr. K 5*a*
9	Terre blanc rose, fine, peu de particules calcaires.	sous loc. 686
10	Terre rose, peu de particules calcaires.	tr. J 5-6*b*
11	Terre chamois, fine. Couverte grise à l'extérieur.	tr. J 5-6*d*
12	Terre rose, fine, particules calcaires et cristallines. Bande rouge à l'extérieur du bord.	sous loc. 686
13	Terre chamois, grosses particules calcaires et cristallines. Couverte rouge.	loc. 704
14	Terre rouge, grise à la section, petites particules calcaires.	tr. J 5-6*d*
15	Terre chamois. Couverte rose.	sous loc. 686
16	Terre blanc rose, fine, quelques grosses particules calcaires et siliceuses.	loc. 686
17	Terre rose, grise à la section, particules calcaires.	tr. sous loc. 686
18	Terre rose, particules calcaires et siliceuses. Couverte grise.	tr. J 5-6*a*
19	Terre rose, particules calcaires et siliceuses.	tr. sous loc. 686
20	Terre rose, particules calcaires et siliceuses. Décor de taches rouges.	sous loc. 668
21	Terre rouge, peu de particules calcaires et cristallines.	tr. K 5*c*
22	Terre gris rose, quelques particules calcaires.	loc. 704
23	Terre chamois, beaucoup de particules calcaires. Couverte rose.	sous loc. 668
24	Terre rose. Couverte rouge à l'extérieur.	sous loc. 649
25	Terre rose, beaucoup de particules calcaires.	tr. J 5-6*a*
26	Terre rose, grise à la section. Lustré à l'extérieur.	sous loc. 649
27	Terre blanchâtre, tendre, petites particules calcaires et cristallines.	tr. sous loc. 686
28	Terre blanc rose, quelques particules calcaires. Bandes rouges à l'extérieur et à l'intérieur du bord.	sous loc. 686
29	Terre rose, particules calcaires et siliceuses. Couverte rouge à l'extérieur et à l'intérieur.	loc. 686
30	Terre rouge, grosses particules calcaires et siliceuses. Couverte rose.	tr. I 6*b*
31	Terre chamois. Couverte rouge à l'extérieur et à l'intérieur.	tr. I 6*a*
32	Terre chamois, particules calcaires.	sous loc. 668
33	Terre rose, petites particules calcaires.	sous loc. 668
34	Terre rose, grise à la section. Couverte rose. Décor de bandes rouges.	tr. J 5-6*d*
35	Terre rose. Décor de bandes rouges.	sous loc. 649
36	Terre gris rose. Couverte rouge.	sous loc. 686
37	Terre rose, grise à la section, grossière avec grosses particules calcaires et cristallines. Couverte rouge à l'extérieur.	tr. J 5-6*a*

d'une autre sorte, comme s'il avait été modelé sur un lit de roseaux non tressés.

Le décor le plus courant consiste en des bandeaux en relief avec des incisions, n° 11, ou des impressions faites avec le doigt, n^{os} 8-10, 14, ou avec un roseau, n° 13. Le même décor orne le bord des anses horizontales, n^{os} 19, 30, 31. Un tesson a un décor piqueté, obtenu par l'impression d'une tige creuse, n° 6. Le décor peint est rare; il peut se réduire à des bandes rouges qui soulignent le bord des vases, n^{os} 8, 12, 26, 28. Quelques tessons portent des traits peints en rouge, n^{os} 34, 35; une anse a des traces irrégulières de peinture rouge, n° 20.

Presque tous ces types paraissaient déjà dans les séries publiées du Chalcolithique Moyen de Tell el-Fâr'ah [28]. Le hasard de la fouille explique la présence d'éléments nouveaux, comme l'anse perforée et indentée, ou l'absence d'éléments attestés dans les campagnes précédentes, spécialement le décor rouge avec réserve de bandes incisées en arêtes de poisson [29], et quelques formes du Ghassoulien [30].

Les comparaisons les plus profitables se font avec deux sites où la stratigraphie des couches archaïques est mieux assurée : Beisân et Jéricho. Le Chalcolithique Moyen de Tell el-Fâr'ah correspond aux fonds de cabanes et au niv. XVIII de Beisân, au niveau de Jéricho que Garstang appelait le niv. VIII et que Miss K. Kenyon interprète comme la dernière phase (B) du Néolithique avec poterie.

Tell el-Fâr'ah a en commun avec Beisân et Jéricho : les jarres à large ouverture sans col, les bols à bord arrondi, les anses à attaches élargies, les anses horizontales à bord indenté, les vases à piédestal court, le décor peint [31].

Avec Jéricho seul, Tell el-Fâr'ah a en commun : les cols en arc, les anses perforées à bord indenté, les empreintes de vannerie en spirale sur la base des pots [32]. Un seul type est absent à Beisân et à Jéricho : le décor piqueté obtenu par l'impression d'une tige creuse, mais il est attesté à Affuleh [33] et dans le site M du Wady Ghazzeh [34], chaque fois dans un contexte du Chalcolithique Moyen à affinités ghassouliennes.

[28] Il suffit de renvoyer généralement aux figures de *RB*, LIV, 1947, p. 407; LV, 1948, p. 546; LXII, 1955, p. 551.

[29] *RB*, LIV, 1947, p. 407 n° 34.

[30] *RB*, LIV, 1947, p. 407 n^{os} 20, 21; LV, 1948, p. 546 n° 4.

[31] Pour Beisân, cf. *Museum Journal*, XXIV, 1935, pl. I, II, III; pour Jéricho, cf. *A.A.A.*, XXII, 1935, pl. XL-XLIII; XXIII, 1936, pl. XXXII-XXXIII; K. M. Kenyon, *Digging up Jericho*, Londres, 1957, p. 87, fig. 8; Id., *Archaeology in the Holy Land*, Londres, 1960, p. 64, fig. 5.

[32] Références dans la note précédente. Ajouter, pour les empreintes de vannerie, *A.A.A.*, XXV, 1938, pl. I.

[33] *JPOS*, XXI, 1948, pl. I, 8-9.

[34] E. Macdonald, J. L. Starkey, L. Harding, *Beth-Pelet II*, pl. XXXII.

2. *Chalcolithique Supérieur* (fig. 2).

La céramique du Chalcolithique Supérieur se distingue nettement de celle de la période précédente. La pâte est généralement assez fine, rouge, avec une section grise dans les fragments épais; elle est mêlée de petites particules calcaires ou, moins souvent, siliceuses et cristallines. Les pâtes chamois sont beaucoup plus rares. Les vases ont communément reçu une couverte, presque toujours rouge; nous reviendrons sur les deux catégories de céramique lustrée.

Certaines formes sont un héritage du Chalcolithique Moyen : jarres à large ouverture sans col, à lèvre arrondie, ou droite, ou concave, nos 1, 17, 20, 21, 37, avec un tenon sous le bord, no 18; la ligne en relief soulignant le bord du no 19 est une nouveauté; — anses horizontales courtes avec impressions espacées, no 13; — anses oreillettes verticales, nos 6, 7. Mais la plupart des formes sont nouvelles : jarres à large ouverture sans col avec un bord retroussé et décoré, nos 9, 10 (très fréquent); — jarres ou bassins à bord droit élargi vers l'intérieur, no 38 (fréquent); — jarres à col bas et évasé, nos 24, 25; — cruches à col étroit avec deux grandes anses oreillettes sur l'épaule, no 8; — petits vases à anses tubulaires ou à anses oreillettes, nos 4, 5; — cruchette avec protubérances coniques à l'épaule, no 35; — cruchette à anse surélevée, no 42; — anses horizontales longues, minces et saillantes, dont le bord est orné de petites indentations rapprochées, imprimées avec une tige, nos 11, 12, 14; — anses horizontales en languette, nos 15, 16; — vases à pied creux, nos 22, 23; — coupelles à base arrondie, nos 27, 30, 31, parfois profondes, no 36, ou à base aplatie, no 32, ou à base plate et renforcée, no 33; — coupelle carénée, no 34.

Deux classes de céramique présentent un intérêt particulier. La céramique rouge lustrée est représentée ici par des vases à large ouverture et à bord retroussé, nos 1, 2, des coupelles, nos 26, 28, des fonds de bols ou de coupelles avec une protubérance conique, nos 39, 40, un bassin à base plate, no 29. La céramique grise lustrée est beaucoup plus rare, elle n'est représentée dans nos séries que par un bord de bol avec un tenon allongé, no 41, et par plusieurs tessons qui n'indiquent aucune forme.

Le décor le plus fréquent est le décor incisé avec l'ongle ou imprimé avec une tige tenue horizontalement ou avec le doigt; il orne le bord des anses ou des vases ou il forme des bandeaux en relief au tour de l'ouverture des vases, nos 9, 10, 20, 37, 38, ou à la naissance du pied creux de certains vases, nos 22, 23. Ces bandeaux sont souvent mul-

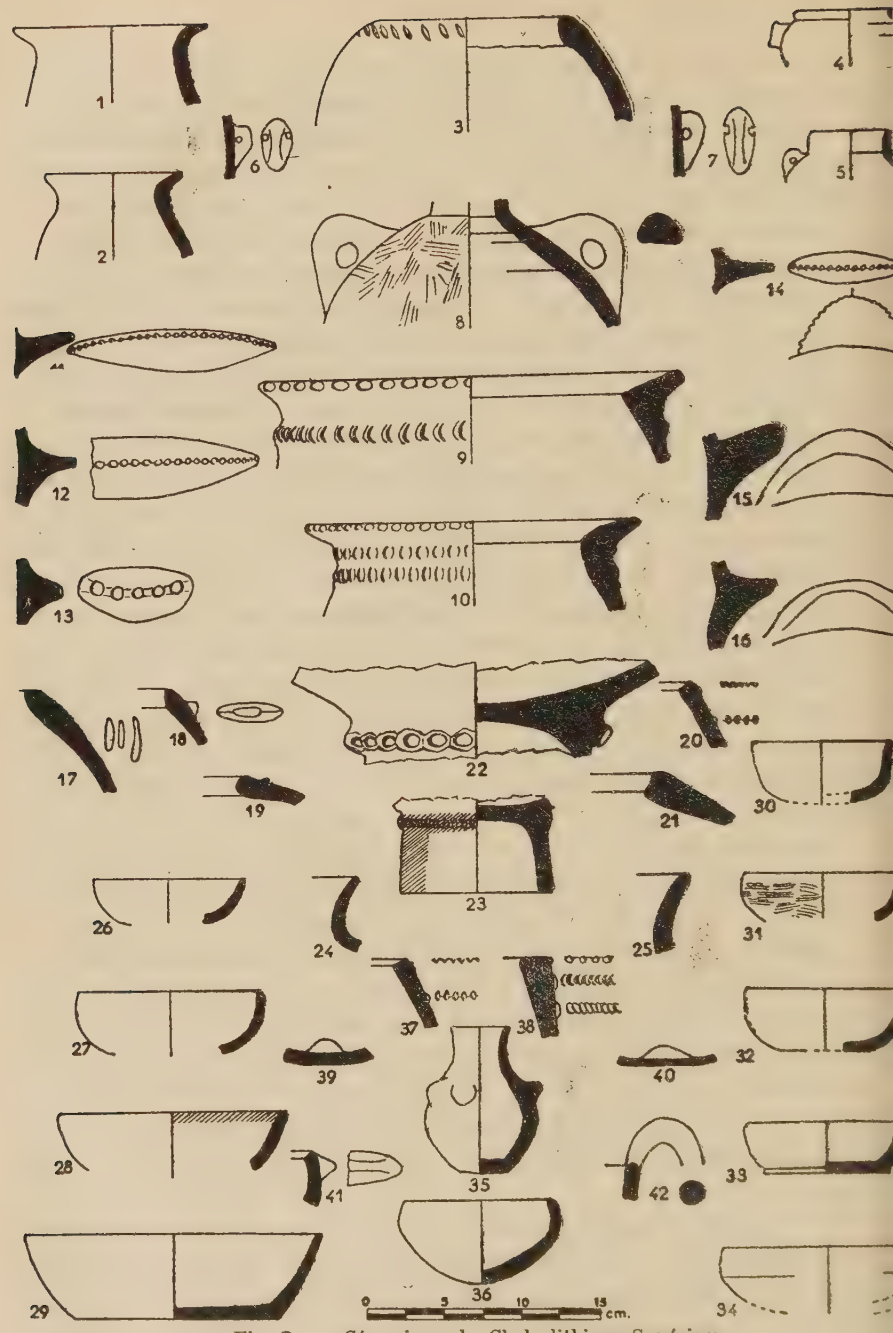


Fig. 2. — Céramique du Chalcolithique Supérieur.

Fig. 2

Céramique du Chalcolithique Supérieur

N° de la fig.	N° de fouille		Provenance
1	F. 4520	Haut de vase à large ouverture, lèvre retroussée horizontalement. Terre rouge, couverte rouge, lustrée.	loc. 704
2	tesson	Haut de vase à large ouverture, lèvre retroussée à l'extérieur. Terre rouge, peu de particules calcaires, couverte rouge, lustrée.	tr. I 6*b*
3	»	Bord de jarre sans col. Terre rouge et grise à grosses particules calcaires et cristallines, couverte rouge.	loc. 688
4	F. 4408	Petit vase à large ouverture, lèvre épaissie vers l'intérieur, deux (ou quatre?) anses tubulaires percées verticalement sous la lèvre. Terre rouge, couverte rouge.	loc. 686 foyer A
5	tesson	Cruchette à large ouverture, deux anses oreillettes verticales sous le col. Terre chamois, grise à la section, peu cuite, traces de couverte rouge à l'extérieur.	loc. 685
6	»	Anse oreillette verticale. Terre rouge, couverte rouge.	loc. 672
7	»	Anse oreillette verticale. Terre rouge, couverte rouge à l'extérieur.	loc. 718
8	F. 4406	Haut de cruche, col étroit, grosses anses oreillettes verticales. Terre rouge, décor griffé.	loc. 686 foyer A
9	F. 4512	Bord de jarre, décor modelé. Terre rose et grise, peu de particules calcaires, couverte rouge.	tr. 686
10	F. 4521	Bord de jarre, décor modelé. Terre rouge, peu de particules calcaires, couverte rouge.	loc. 704
11	tesson	Anse horizontale avec petites indentations. Terre rouge, particules calcaires et siliceuses, couverte rouge à l'extérieur.	loc. 689
12	»	Anse horizontale avec petites indentations. Terre rouge et grise, petites particules calcaires, couverte rouge.	tr. J 5-6*b*
13	»	Anse horizontale avec impressions digitales. Terre rouge et grise, couverte rouge.	tr. I 6*b*
14	»	Anse horizontale avec petites indentations. Terre rouge, couverte rouge.	loc. 718
15	»	Anse horizontale en languette. Terre rouge, beaucoup de particules calcaires, couverte rouge à l'extérieur.	loc. 715
16	»	Anse horizontale en languette. Terre chamois, beaucoup de particules calcaires et siliceuses, couverte brune à l'extérieur.	loc. 672
17	»	Bord de jarre sans col. Terre rose et grise, particules calcaires, couverte rouge à l'extérieur. Trois traits verticaux profondément incisés.	loc. 685
18	»	Bord de jarre sans col, protubérance sous la lèvre. Terre rouge à particules calcaires, couverte rouge, lissée.	sous loc. 686
19	»	Bord de jarre sans col. Terre rose à particules calcaires, couverte rouge à l'extérieur.	tr. I 6*b*
20	»	Bord de vase modelé. Terre rose, quelques grosses particules calcaires et siliceuses, couverte rouge à l'extérieur.	tr. I 6*a*
21	»	Bord de jarre sans col. Terre rouge, petites particules calcaires et cristallines, couverte rouge à l'extérieur.	tr. I 6*a*
22	»	Fond d'un vase à pied creux. Terre rouge, beaucoup de particules siliceuses et cristallines, traces de couverte rouge à l'extérieur.	loc. 689
23	»	Fond d'un vase à pied creux. Terre grossière à particules calcaires et cristallines, couverte crème. Décor peint en brun.	sous loc. 649
24	»	Col de jarre. Terre rouge, particules calcaires, couverte rouge à l'extérieur.	loc. 689

N° de a fig.	N° de fouille		Provenance
25	»	Col de jarre. Terre chamois, particules calcaires et siliceuses. couverte rouge à l'extérieur.	loc. 672
26	»	Coupelle à base arrondie. Terre chamois, couverte marron, lustrée à l'extérieur.	loc. 718
27	»	Coupelle profonde à base arrondie, lèvre mince, terre rouge, quelques particules calcaires, couverte rouge. Traces de feu sur le bord (lampe).	tr. I 6*b*
28	»	Coupelle. Terre rouge, couverte rouge à l'extérieur, lustrée, bande rouge à l'intérieur sous le bord.	loc. 705
29	F. 4472	Bassin à base plate, bord aminci. Terre chamois, couverte rouge, lustrée.	tr. I 6*b*
30	tesson	Coupelle. Terre chamois, fine et très cuite, sans couverte.	loc. 686 foyer A
31	»	Coupelle à base arrondie. Terre chamois, couverte rouge. Décor griffé à l'extérieur.	tr. I 6*b*
32	»	Coupelle. Terre chamois, fine, sans couverte.	loc. 688
33	»	Coupelle. Terre chamois, grossière, couverte brune à l'intérieur et à l'extérieur, sauf la base.	sous loc. 649
34	»	Coupelle carénée. Terre chamois. Traces de feu sur le bord (lampe).	loc. 705
35	F. 4404	Cruchette à base plate, col large et évasé, sans anses, sept protubérances coniques autour de l'épaule. Terre rouge, grise à la section, couverte rouge.	loc. 688
36	F. 4470	Coupelle profonde à base arrondie, lèvre amincie. Terre rouge.	tr. I 6*b*
37	tesson	Bord de jarre sans col, modelé. Terre rouge, peu de petites particules calcaires, couverte rouge.	tr. I 6*a*
38	»	Bord de vase modelé. Terre brune et grise, couverte rouge.	tr. I 6*b*
39	»	Fond de bol avec protubérance conique. Terre rouge, petites particules calcaires, non lustrée.	tr. J 5-6*b*
40	»	Fond de bol avec protubérance conique. Terre rouge, couverte rouge, lustrée.	tr. I 6*b*
41	»	Bord de bol avec protubérance. Céramique grise lustrée.	loc. 718
42	»	Anse surélevée d'une grande cruche. Terre rose et grise à particules calcaires. Couverte rouge.	sous loc. 649

tiples et se rencontrent sur beaucoup de tessons isolés; ils sont différents des bandeaux du Chalcolithique Moyen. Deux pièces ont un décor griffé (plutôt que peigné), n^{os} 8, 31. Le décor peint en rouge est exceptionnel : on le trouve sur un vase à pied creux, n° 23; la bande rouge à l'intérieur de la coupelle n° 28 est la continuation de la couverte rouge qui couvre tout l'extérieur.

Tout ce matériel est bien connu par les campagnes précédentes [35]. Il est certainement contemporain des grandes tombes qui ont livré une céramique abondante et bien conservée [36] : on y retrouve les coupelles et les bols, avec ou sans protubérance conique dans le fond, les cru-

[35] Cf. les figures de *RB*, LIV, 1947, p. 409; LV, 1948, p. 559; LXII, 1955, p. 555.

[36] *RB*, LVI, 1949, pp. 102-138; LVIII, 1951, pp. 566-590; LIX, 1952, pp. 573-582; LXII, 1955, pp. 548-550.

chettes à anse surélevée, la céramique rouge lustrée. Cependant, la grosse vaisselle avec décor modelé ou incisé n'est pas représentée dans les tombes; en revanche, la céramique grise lustrée y est beaucoup plus abondante que sur le Tell. Ces différences s'expliquent probablement par un choix qu'on faisait pour le mobilier funéraire.

Les rapports précédents ont établi les parallèles avec les autres sites : les niveaux profonds de Beisân, Meggido, Affuleh, Khirbet Kérak, les récoltes de surface de Tell Umm-Ḥamad esh-Sherqi [37]. La même céramique a été retrouvée plus récemment en d'autres endroits : les grottes de Murabba'ât (mêlée au Chalcholithique Moyen) [38], plusieurs tombes de Jéricho [39] et les sondages au site de Tulûl Abû el-'Alâyiq, près de Jéricho [40], une tombe à Tell el-Arâwir dans la passe qui, de la plaine côtière, conduit à Megiddo [41], les deux niveaux supérieurs de Meser, près de Tell el-Arâwir [42].

L'analyse typologique de la céramique grise lustrée des tombes de Tell el-Fâr'ah et les rapports qu'il établit avec les autres sites ont conduit G. E. Wright à distinguer trois types et à donner une chronologie relative des tombes dans lesquelles ils apparaissent [43]. Cette division n'est pas confirmée par la stratigraphie du Tell, qui ne connaît qu'un seul niveau du Chalcolithique Supérieur. A Beisân, où cette période est représentée par deux niveaux, aucune évolution n'est perceptible dans la céramique [44]. A Meser également, il n'y a pas de différence, pour les formes typiques du Chalcolithique Supérieur, entre les deux premiers niveaux [45]. Nous ne sommes pas encore en état d'établir des subdivisions temporelles à l'intérieur du Chalcolithique Supérieur.

[37] *RB*, LIV, 1947, p. 402; ajouter les références à N. Glueck, *Explorations in Eastern Palestine IV* (*AASOR*, XXV-XXVIII, 1951), I, pp. 318-329; II, pp. 505-508, pl. 100-104.

[38] P. Benoit, J. T. Milik, R. de Vaux, *Les Grottes de Murabba'ât* (*DJD* II), Londres, 1961, pp. 14-22.

[39] K. M. Kenyon, *Excavations at Jericho*, I, pp. 4-51.

[40] J. B. Pritchard, *The Excavations at Herodian Jericho* (*AASOR*, XXXII-XXXIII, 1958), pp. 14-21.

[41] Provisoirement, *IEJ*, III, 1953, p. 263; cf. *RB*, LXII, 1955, p. 84.

[42] *IEJ*, VII, 1957, pp. 217-228; IX, 1959, pp. 13-29.

[43] G. E. Wright, *The Problem of the Transition between the Chalcolithic and Bronze Ages*, dans *Eretz-Israel*, V, 1958, pp. 37*-45*.

[44] Il vaut mieux ne pas tenir compte des quelques tessons gris lustrés, qui sont erratiques dans le niv. XV de Beisân, Wright, *loc. cit.*, p. 42*. Le seul tesson de ce niveau qui est publié, *Museum Journal*, XXIV, 1935, pl. v 27, appartient au « type 3 » de Wright, qu'il considère comme « tardif », mais ce type est déjà présent dans le niv. XVI, *Museum Journal*, *loc. cit.*, pl. III 3; cf. la note suivante.

[45] *EIJ*, VII, 1957, pp. 222-223; IX, 1959, pp. 24-25. Le « type 3 » de Wright apparaît dès le niv. II. Noter — car cela est important — la grande proportion d'éléments ghassouliens dans le niv. II, qui diminue dans le niv. I.

III

Les niveaux de l'Ancien Bronze

Immédiatement au-dessus du cailloutis qui contient des tessons chalcolithiques, les premières constructions apparaissent dans toute la région qui a été fouillée et, avec elles, commence la céramique de l'Ancien Bronze. Dans le chantier situé au sud de la porte et de l'égout du Moyen Bronze, la fouille de 1954 avait reconnu cinq niveaux de l'Ancien Bronze antérieurs à la chute du rempart de briques [46]. Les campagnes de 1958 et 1959 ont retrouvé les mêmes niveaux sur une beaucoup plus grande surface au nord et ont établi la liaison avec le chantier précédent. Les plans, pl. XXXIII et XXXIV, donnent l'assemblage de ces éléments pour les périodes **1** et **3** qui seront seules étudiées en détail dans ce rapport et qui sont les plus intéressantes parce qu'elles correspondent à deux états de la fortification.

a) *Période 1 (pl. XXXIII).*

1. *Les habitations.* — Les habitations sont des chambres rectangulaires de 3 ou 4 m sur 5 ou 6 m, qui ouvrent sur une rue ou sur une cour commune. Plusieurs éléments sont généralement accolés, mais l'absence de communications intérieures indique que chaque élément constituait le logement d'une famille. Les murs sont à deux parements de pierres mal équarries, les vides étant invariablement comblés avec les cailloux cassés de la couche chalcolithique, qui a été nivelée pour établir ces constructions. Les murs n'ont pas de fondation au-dessous des sols et ils n'ont ordinairement qu'une seule assise : ils n'étaient que les soubassements de pierres de murs de briques. Les sols sont toujours en terre battue. Sur ces sols sont posées des dalles, qui étaient les bases de poteaux de bois supportant la toiture. Ces bases sont placées dans l'axe long des chambres, loc. 657, 678, 684 (et 648 dont le mur ouest a disparu) ; le loc. 666 a deux rangées de bases (pl. XL *a*).

2. *L'urbanisme.* — Ces habitations ne sont pas groupées au hasard : les loc. 648-649 et 667-668 bordent une rue large de 2 m, qui subsistera aux niveaux suivants (pl. XLI *a*). Un fait plus important encore pour l'urbanisme est l'existence d'un rempart dès la Période **1** (pl. XL *b*). Il est construit directement sur la couche chalcolithique, comme les

[46] *RB*, LXII, 1955, pp. 553-572.

premières maisons, et il est certainement contemporain de celles-ci. Il faut donc corriger ce qui a été dit dans les rapports précédents : nous avions dégagé sur le front nord un rempart sous lequel se prolongeaient les niveaux les plus profonds de l'Ancien Bronze — encore dans les fouilles de 1959-1960, cf. ici pl. XXXIV, carré I 7 —, nous avions conclu que la ville n'avait pas été fortifiée dès le début et nous avions indûment étendu cette conclusion au front ouest [47]. Nous savons maintenant que ce rempart du nord appartient à un second état des fortifications, contemporain de la Période **3**, et que ce que nous avions pris pour la base de ce rempart sur la ligne de l'ouest [48] est seulement un mur retenant un écroulement local du rempart primitif. Ce rempart contemporain de la première installation urbaine est attesté sur une centaine de mètres, suivant une ligne droite qui barre le Tell à l'ouest [49].

3. *Le sanctuaire.* — Parmi les bâtiments de cette période, il en est un qui mérite une attention spéciale, c'est le loc. 671, qui a toutes les apparences d'un sanctuaire (pl. XLI *b* et XLII).

Il se compose de deux parties. Une grand pièce est entièrement ouverte vers l'est, sans mur de fermeture; c'est la salle de culte. Vers son milieu, un massif de chaux et de terre est le reste d'un support (ou d'une table d'offrande?) Une ligne de carreaux de brique, un peu surélevés par rapport au sol, coupe obliquement cette pièce vers son extrémité ouest et, sur ces carreaux, se dresse une maçonnerie rectangulaire, qui peut être l'autel. A partir de cette ligne de briques, toute la moitié ouest du sanctuaire est entourée par une banquette haute d'environ 25 cm, qui s'élargit en plate-forme dans l'angle nord-ouest. De la banquette sud part vers le nord une autre banquette qui s'arrête à une dalle placée dans l'axe du bâtiment et qui supportait probablement un poteau; de cette dalle à la banquette nord, deux grands carreaux de brique forment un seuil. Ainsi est isolé à l'ouest un espace de 2,25 m sur 3,50 m (banquette comprise), qui est le lieu proprement sacré, la *cella* du sanctuaire, où se trouvaient les symboles divins. La banquette et le sol de la *cella* sont revêtus d'un enduit soigné, de couleur ocre jaune (pl. XLI *b*).

Malheureusement, ce premier sanctuaire a été rasé pour l'établissement du sanctuaire de la Période **2**. Le mur ouest et la moitié ouest du mur sud ont même été entièrement arrachés, mais leur ligne est

[47] Cf. *RB*, LV, 1948, p. 553; LXII, 1955, pp. 563 et 573.
[48] *RB*, LXII, 1955, p. 563, fig. 11.
[49] Ce rempart sera étudié, avec le reste des fortifications, dans la seconde partie de ce rapport.

nettement marquée par l'arrêt de la banquette et de son enduit. Cette destruction radicale explique qu'aucun objet cultuel n'ait été trouvé. Peut-être doit-on y rattacher une petite tête de bovidé en pierre verte polie, recueillie dans un locus adjacent, loc. 648, et un caillou grossièrement taillé en figurine humaine, provenant du même niveau dans la rue 614.

4. *La céramique* (fig. 3). — La terre est rouge ou rose ou, moins souvent, chamois, avec une section grise dans les fragments épais. Elle reçoit ordinairement une couverte rouge, qui n'est que rarement lustrée et seulement sur les petites pièces. De nombreux tessons de grandes jarres ont une couverte veinée (« grain wash » ou « band slip »), quelques-uns ont une couverte blanche sur laquelle est posé un quadrillage de bandes rouges. En dehors de cela, le décor peint est très rare et se réduit à des bandes rouges entourant le col de certaines jarres. La préparation de la pâte n'est plus celle du Chalcolithique Supérieur : dans les grands vases, les particules calcaires, siliceuses ou cristallines sont plus grosses et plus nombreuses.

Les principales formes sont présentées dans la figure 3. L'ensemble est nettement différent du Chalcolithique Supérieur et l'on voit apparaître des types qui se perpétueront à travers tout l'Ancien Bronze : les jarres à large col mouluré, nos 1-5, ou les jarres à col étroit, évasé et assez haut, nos 6-8, les anses horizontales ondulées, nos 18-19, la série des coupes et coupelles peu profondes à base arrondie, à bord évasé ou caréné ou rentrant, nos 27-38. Certaines ont des traces de feu sur la lèvre, nos 27, 35 : elles ont servi de lampes, pour lesquelles l'Ancien Bronze ne connaît pas de type spécial.

A côté de ces nouveautés, certaines formes du Chalcolithique Supérieur se perpétuent, surtout les jarres à large ouverture sans col, nos 9-13. Il y a aussi des bords épais avec un décor modelé ou incisé identique à celui de la période précédente, nos 14-17. Le nombre des fragments recueillis est suffisamment grand pour qu'on puisse dire qu'ils appartiennent bien à ce niveau et que ce genre de décoration s'est perpétué au début de l'Ancien Bronze. Il reste cependant un doute : la pâte, qui contient peu de particules, est celle du Chalcolithique Supérieur et il n'est pas exclu que ces tessons soient remontés du niveau inférieur. Le même doute existe pour les quelques tessons gris lustrés qui ont été recueillis dans ce premier niveau de l'Ancien Bronze. Quant à la céramique rouge lustrée, elle n'est représentée ici que par de rares exemples, nos 23, 28, 29, mais les formes ne sont plus celles du Chalcolithique Supérieur.

Cette céramique correspond à celle du niveau de l'Ancien Bronze I

dans les fouilles de 1946 et 1947 [50] et à celle de la Période **1** dans la fouille de 1954 [51]. Aux parallèles indiqués à ce propos, on peut ajouter maintenant le niveau II de Khirbet Kérak [52].

5. *Autres objets.* — Les instruments d'os sont assez nombreux et comprennent des poinçons, des aiguilles et des lames. L'outillage de silex continue celui du Chalcolithique Supérieur, mais les longues lames ont généralement l'arête centrale enlevée et les grattoirs en éventail ont un plan de frappe bien préparé et une marque est souvent incisée sur le cortex.

b) *Période 2.*

Cette Période ne sera présentée que rapidement dans ce rapport préliminaire. Elle est très proche de la précédente dans la stratigraphie et dans le temps.

1. *L'architecture.* — L'art d'utiliser la pierre fait un progrès appréciable : les murs sont généralement plus larges qu'à la période précédente et ils sont souvent conservés sur deux ou trois assises. Le blocage entre les pierres n'est plus fait avec des éléments du cailloutis chalcolithique, qui était alors recouvert, mais avec des cailloux roulés ou des éclats de taille.

Le plan de la région sud a été donné dans le rapport sur la campagne de 1954 [53]. Pour le reste, il suffira ici de noter l'accord ou la différence avec les plans de la Période **1** (pl. XXXIII) et de la Période **3** (pl. XXXIV). La rue 614 et les loc. 666-668 subsistent sans changement. Au nord de la rue, dans les loc. 648-649, quelques éléments de murs attestent que le même plan s'est continué à cette période.

Le sanctuaire 671 fut rasé et remplacé par un bâtiment un peu élargi vers le sud et vers l'ouest, que son emplacement et sa disposition invitent à expliquer aussi comme un lieu de culte. Au-dessus de la *cella* du sanctuaire primitif, s'élève alors une salle à peu près carrée, où plusieurs dalles sont posées sur le sol et qui est fermée à l'est par un mur épais de pisé recouvert d'un enduit blanc; cet état subsistera, avec un sol surélevé et d'autres dalles, à la Période **3** (pl. XXXIV). Cette salle ouvre à l'est sur une pièce plus petite, fermée par des murs de petites pierres, contre lesquels court une banquette de cailloux et de terre. Une niche est aménagée dans le mur sud et son fond fait

[50] *RB*, LIV, 1947, pp. 405, 410-415, 422-423; LV, 1948, pp. 549-550, 560-561.
[51] *RB*, LXII, 1955, p. 567, fig. 13, 1-12.
[52] *IEJ*, II, 1952, pp. 168-170, malheureusement sans dessins.
[53] *RB*, LXII, 1955, p. 557, fig. 7.

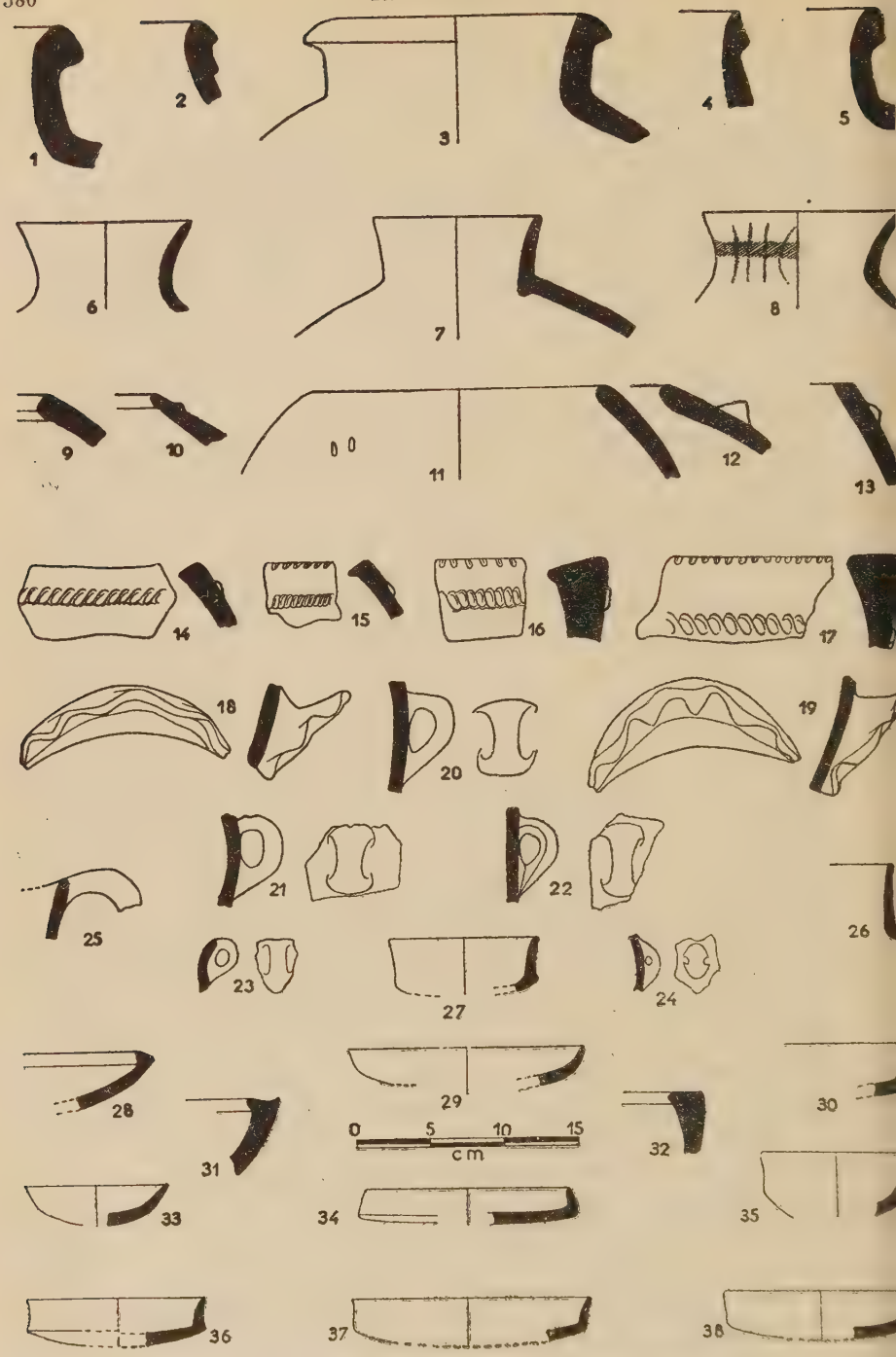


Fig. 3. — Céramique de l'Ancien Bronze. Période 1.

Fig. 3

Céramique de l'Ancien Bronze. Période 1

N° de la fig.		Provenance
1	Terre rose, grise à la section, particules calcaires. Couverte rouge à l'extérieur et à l'intérieur.	loc. 667
2	Terre rose, grise à la section, particules calcaires et cristallines. Couverte rouge à l'extérieur et à l'intérieur.	sous loc. 678
3	Terre rose, grosses particules calcaires et cristallines. Couverte rouge à l'extérieur.	sous loc. 665
4	Terre rose, grise à la section, beaucoup de particules calcaires et cristallines. Couverte rouge à l'extérieur et à l'intérieur.	sous loc.678
5	Terre rouge, particules calcaires et cristallines. Couverte rouge à l'extérieur et à l'intérieur.	loc. 667
6	Terre rose, particules calcaires. Couverte rouge à l'extérieur.	loc. 671
7	Terre rose, grosses particules calcaires et siliceuses. Peinture rouge à l'extérieur et à l'intérieur du col.	loc. 686
8	Terre rose, grise à la section, grossière, particules calcaires. Couverte rose, décor rouge brun.	loc. 675
9	Terre rouge, grise à la section, particules calcaires et cristallines. Couverte rouge à l'extérieur.	loc. 668
10	Terre rose, grise à la section, particules calcaires et cristallines. Couverte rouge à l'extérieur.	loc. 685
11	Terre rouge, grise à la section, particules calcaires et cristallines. Couverte rouge à l'extérieur.	loc. 668
12	Terre rouge, grise à la section, particules calcaires et cristallines. Couverte brune à l'extérieur.	loc. 671
13	Terre rouge, grise à la section, particules calcaires et cristallines. Couverte rouge à l'extérieur.	loc. 671
14	Terre rouge, grise à la section, peu de particules calcaires. Couverte rouge à l'extérieur.	loc. 671
15	Terre rouge, peu de particules calcaires. Couverte brune à l'extérieur.	loc. 671
16	Terre rouge, peu de particules calcaires. Couverte rouge à l'extérieur.	loc. 671
17	Terre rouge, petites particules calcaires. Couverte rouge à l'extérieur et à l'intérieur.	loc. 671
18	Terre rose, quelques particules siliceuses. Sans couverte.	loc. 667
19	Terre rouge, grise à la section, particules calcaires, couverte rouge à l'extérieur.	loc. 668
20	Terre rouge, grise à la section, grosses particules calcaires. Couverte rouge à l'extérieur.	loc. 667
21	Terre rose, beaucoup de particules calcaires et siliceuses. Couverte rouge à l'extérieur.	loc. 666
22	Terre rouge, grosses particules calcaires. Extérieur lissé, couverte rouge.	sous loc. 665
23	Terre rouge. Couverte rouge, lustrée.	loc. 671
24	Terre rose, particules calcaires et cristallines. Traces de couverte brune à l'extérieur.	loc. 684
25	Terre rose, grise à la section, peu de particules calcaires.	loc. 667
26	Terre rose, particules calcaires. Bande rouge près du bord à l'extérieur.	loc. 683
27	Terre rose, fine. Couverte rouge à l'extérieur. Traces de feu sur le bord (lampe).	loc. 667
28	Terre rose, fine. Couverte chamois à l'extérieur, lustrée.	loc. 715
29	Terre rouge, particules calcaires. Couverte rouge à l'extérieur, lustrée.	loc. 671
30	Terre rouge, grise à la section, petites particules calcaires.	loc. 667
31	Terre rouge, grise à la section, beaucoup de particules calcaires et cristallines. Couverte rouge à l'extérieur et à l'intérieur.	loc. 715
32	Terre rouge, grise à la section, particules calcaires, couverte rouge à l'extérieur.	sous loc. 678
33	Terre chamois, fine. Couverte rouge à l'extérieur.	loc. 668

N° de la fig.		Provenance
34	Terre rose chamois. Couverte rouge à l'extérieur.	loc. 678
35	Terre chamois, particules calcaires et cristallines. Couverte rouge à l'extérieur. Traces de feu sur le bord (lampe).	loc. 668
36	Terre rouge, grise à la section, particules calcaires et siliceuses. Couverte rouge à l'extérieur.	loc. 715
37	Terre rouge, petites particules calcaires.	loc. 671
38	Terre chamois, petites particules calcaires. Traces de couverte rouge à l'extérieur.	loc. 667

saillie à l'extérieur (pl. XLIII *a*). On entrait dans cette seconde salle en venant du nord, où une grande dalle qui interrompt la banquette a peut-être servi de marche devant la porte disparue.

A l'est de ce sanctuaire et séparé de lui par un passage (sous le loc. 640 de la Période **3**, pl. XXXIV), se trouvait un atelier de potier qui, au cours de cette période, a eu son sol plusieurs fois relevé. Un de ces sols, au moins, était fait de gravier fin, résidu d'un criblage ou d'un lavage de l'argile; sur les sols se trouvaient des amas de quartz pilé et de sable rouge très fin, destinés à être mêlés à l'argile comme dégraissants, et les dalles sur lesquelles le quartz avait été pilé. On a recueilli des pilons et aussi des lames de silex servant à parer la surface des pots, des polissoirs et des coquillages qui ont pu être utilisés pour le lustrage, des fragments d'ocre rouge et jaune pour la peinture. Une petite construction ronde et basse, dont les pierres sont brûlées et qui est traversée par un couloir dallé est adjointe à cet atelier : c'était peut-être un four à feu ouvert.

En tout cas, avant la fin de la Période **2**, cette structure ronde fut oblitérée par l'angle d'un grand bâtiment qui s'étendait au nord de l'atelier du potier et qui sera coupé par le drain de la Période **3**, pl. XXXIV, loc. 646 (pl. XLIV). L'atelier du potier est longé au sud par une rue, loc. 697, au milieu de laquelle un caniveau descend vers l'ouest (pl. XLV), à un niveau nettement inférieur à celui du drain de la Période **3**, pl. XXXIV. Cette rue est dans le prolongement de la rue 614, qui se trouve plus à l'ouest, mais celle-ci n'a plus de caniveau : ce caniveau devait tourner vers le nord, par où se fera l'écoulement de la Période **3** mais ses traces n'ont pas été retrouvées.

Comme à la Période **1**, la ville s'étendait plus au nord qu'elle ne fera dans la suite et des constructions de la Période **2** apparaissent à l'extérieur du rempart de la Période **3**. Elles sont portées sur le plan de la Période **1**, pl. XXXIII, loc. 401 et 776, où nous ne sommes pas descendus jusqu'au premier niveau de l'Ancien Bronze.

2. *Les objets.* — L'industrie lithique continue sans changement. La céramique est également très semblable à celle de la période précédente, mais les survivances ou les reliques du Chalcolithique sont moins nombreuses (pas de tessons gris lustrés, très peu de décor modelé ou incisé). Cette étroite parenté entre les Périodes **1** et **2** avait déjà été illustrée par les fouilles de 1954 [54] et l'on n'insistera pas ici.

Nous retiendrons seulement un objet exceptionnel, pl. XLVI *a*. C'est une jarre à deux anses horizontales ondulées, avec une très large ouverture sur laquelle un grand couvercle s'adapte d'une manière parfaite : la seule explication de ce joint sans défaut est que le couvercle a été découpé de la jarre elle-même, quand elle était encore molle [55]. Une poignée permettait de soulever le couvercle; sur celui-ci, deux anses oreillettes correspondent — lorsque le couvercle est en bonne position — aux anses horizontales de la jarre, qui sont perforées : avec une cordelette passant par toutes ces anses, on pouvait « sceller » la jarre. Celle-ci contenait 87 coquillages percés. C'est trop pour un collier : ne peut-on pas penser qu'ils servaient de monnaie? Jusqu'à l'époque moderne, certaines populations primitives ont utilisé des coquillages comme moyen de paiement à valeur conventionnelle. On pourrait interpréter de la même façon plusieurs amas de coquillages trouvés dans nos niveaux de l'Ancien Bronze, parfois serrés l'un contre l'autre comme ils avaient été enfilés et comme ne pouvaient pas être disposés les éléments d'un collier. Cette jarre qui contenait les coquillages et qui pouvait être scellée serait le premier coffre-fort.

c) *Période 3* (pl. XXXIV).

La Période **3** marque une étape importante dans l'histoire de la ville. Le rempart de briques du front ouest est alors doublé à l'extérieur par un rempart de pierre. Surtout, la ligne du nord est abandonnée et un nouveau rempart, entièrement de pierre, est construit plus au sud sur les maisons ruinées de la Période **2** et parallèlement à la ligne est-ouest fixée par le grand bâtiment de cette même période. Très vite, ce nouveau rempart eut besoin d'être soutenu à l'intérieur par un renforcement, et un escalier fut construit pour atteindre son sommet. Ces éléments seront étudiés, avec l'ensemble des fortifications, dans la seconde partie de ce rapport. Nous nous limiterons ici aux niveaux d'occupation correspondants.

[54] *Ibid.*, p. 567, fig. 13, 13-27.

[55] Comme pour toutes les grandes jarres, la moitié inférieure et la moitié supérieure avaient été modelées à part et raccordées ensuite à l'endroit où la panse est la plus large.

1. *L'architecture et l'urbanisme.* — La partie sud du plan, pl. XXXIV, est reprise des fouilles de 1954 [56]. L'élément le plus intéressant est le four de potier [57] qui remplace le four (?) de la Période **2**, près de l'atelier de potier qui a été décrit. Cet atelier disparaît alors et est remplacé par un espace dont la clôture orientale est en partie détruite et dont la disposition intérieure est incertaine, loc. 636, 640. Au sud de cet espace, la rue 697 demeure de la période précédente, mais ne comporte plus de caniveau; un nouveau système de drainage est alors installé dans ce quartier et sera décrit plus loin. La région de la rue 614 garde le même plan qu'aux périodes précédentes, avec seulement de légers changements dans la largeur et l'implantation des murs. On notera la banquette qui entoure alors la chambre 609, les dalles centrales en 612 et 623, les seuils de 609, 622, 624 et les crapaudines de portes, conservées en 622 et 624.

Le sanctuaire passe par un troisième état. La *cella* a le même plan qu'à la Période **2**, cinq dalles sont encastrées dans le sol et un réduit est aménagé dans l'angle sud-est. Le mur ouest et une partie du mur sud subsistent de la période précédente : ils sont en pisé revêtu d'un enduit blanc (pl. XLIII *b*). En revanche, la salle de l'est, loc. 639, qui précédait la *cella* n'est plus utilisée : un mur courbe masque l'entrée de la *cella* et délimite un accès étroit à partir du nord. Deux raisons peuvent être données pour cette transformation : la construction du nouveau drain qui longe cette salle à l'est et qui a peut-être ébranlé sa structure, plus vraisemblablement peut-être l'affaissement du mur ouest de la *cella*, qui risquait de s'écrouler et a été soutenu par le mur courbe : il était déjà déversé quand ce mur a été construit et il est encore plus penché au nord de la porte, où il n'était pas soutenu.

Le rempart du nord est traversé par un drain qui descend du sud, coupant le grand bâtiment carré de la Période **2** (pl. XLIV). Dans celui-ci, le loc. 646 devint un espace ouvert d'où, en enjambant le drain, on descendait par deux marches dans le loc. 613. Ce drain longe à l'intérieur le mur ouest du bâtiment carré; au sud de celui-ci, il disparaît bientôt, ayant été détruit par la construction du sanctuaire souterrain du Moyen Bronze.

2. *Les objets.* — Une évolution se manifeste dans l'industrie lithique : les ciseaux et hachettes disparaissent, le grattoir en éventail devient une exception, quelques éléments de faucille à dents profondes subsistent à côté du type finement dentelé, qui est plus fréquent. La lame à dos enlevé est l'outil le plus commun.

[56] *RB*, LXII, 1955, p. 558.
[57] *Ibid.*, pp. 558-562.

L'industrie de l'os est bien représentée, surtout par des aiguilles ou poinçons et par des lames à extrémité pointue.

Dans la céramique, la technique et les pâtes restent les mêmes, mais des changements interviennent dans le décor. Les jarres n'ont plus la couverte veinée ni les bandes rouges se croisant sur un fond blanc, elles reçoivent une couverte uniforme, brune ou rouge. Sur les coupelles, outre le lustrage irrégulier des périodes précédentes, apparaît le lustrage quadrillé ou rayonnant.

Les formes recueillies dans la région fouillée en 1954 ont déjà été publiées [58]; elles ont été retrouvées toutes dans les saisons de 1958-1959, mais le répertoire s'est enrichi et la figure 4 (et pl. XLVI *b*) présente les formes nouvellement attestées. Les cols et les anses ondulées des grandes jarres restent les mêmes qu'aux Périodes **1** et **2**; dans les jarres à large ouverture sans col, la seule différence sensible est la disparition à peu près complète des bords renforcés à l'extérieur et des bords soulignés par un filet en relief. Les coupelles carénées deviennent plus fréquentes, nos 8, 18. Les plats gardent souvent les formes antérieures, n° 12, mais certains ont une lèvre rentrante et horizontale, parfois élargie pour former une languette de préhension, n° 16. La principale nouveauté est l'apparition de petites jarres ou cruches à col étroit et avec deux anses verticales sur l'épaule, nos 1, 3, 9, 11.

Ces indices permettent de classer la Période **3** au début de l'Ancien Bronze II : les mêmes types de céramique ont été trouvés dans le niveau de l'Ancien Bronze II (non subdivisé) de la saison de 1956 [59], dans le niveau Ancien Bronze II *a* de la saison de 1947 [60], dans le groupe Ancien Bronze II de la Tombe **2** [61]. Les parallèles avec les autres sites ont été signalés alors et ils sont complétés ici, en référence à la figure 4 : les nos 1 et 11 ont des équivalents à 'Ay [62], à Jéricho IV et V [63], à Tell en-Naṣbeh [64], à Beisân XIII et XIV [65]; cependant, le col tronqué du n° 1 paraît être unique. Les nos 3 et 9 sont comparables à un vase de 'Ay [66]. Le n° 15 est identique à un plat de 'Ay [67]. Le bol profond n° 5, nouveau à Tell el-Fâr'ah, est attesté à Megiddo à partir du stage III et, sur le Tell, au niv. XVII; il y comporte deux variétés : l'une décorée

[58] *Ibid.*, p. 567, fig. 13, 28-42.
[59] *RB*, LIV, 1947, pp. 421-425 et fig. 6 et 7.
[60] *RB*, LV, 1948, pp. 551-553 et fig. 7 et 8.
[61] *RB*, LVI, 1949, p. 118 et fig. 6.
[62] J. Marquet-Krause, *Les fouilles de 'Ay (Et-Tell)*, Paris, 1949, n° 2537.
[63] *AAA*, XXII, 1935, pl. xxix 1.
[64] J. C. Wampler, *Tell en-Nabeh*, II, *The Pottery*, New Haven, 1947, pl. 12, 213 et 214.
[65] *Museum Journal*, XXIV, 1935, pl. v 9 et 10.
[66] J. Marquet-Krause, *loc. cit.*, n° 1282.
[67] *Ibid.*, n° 2013 II.

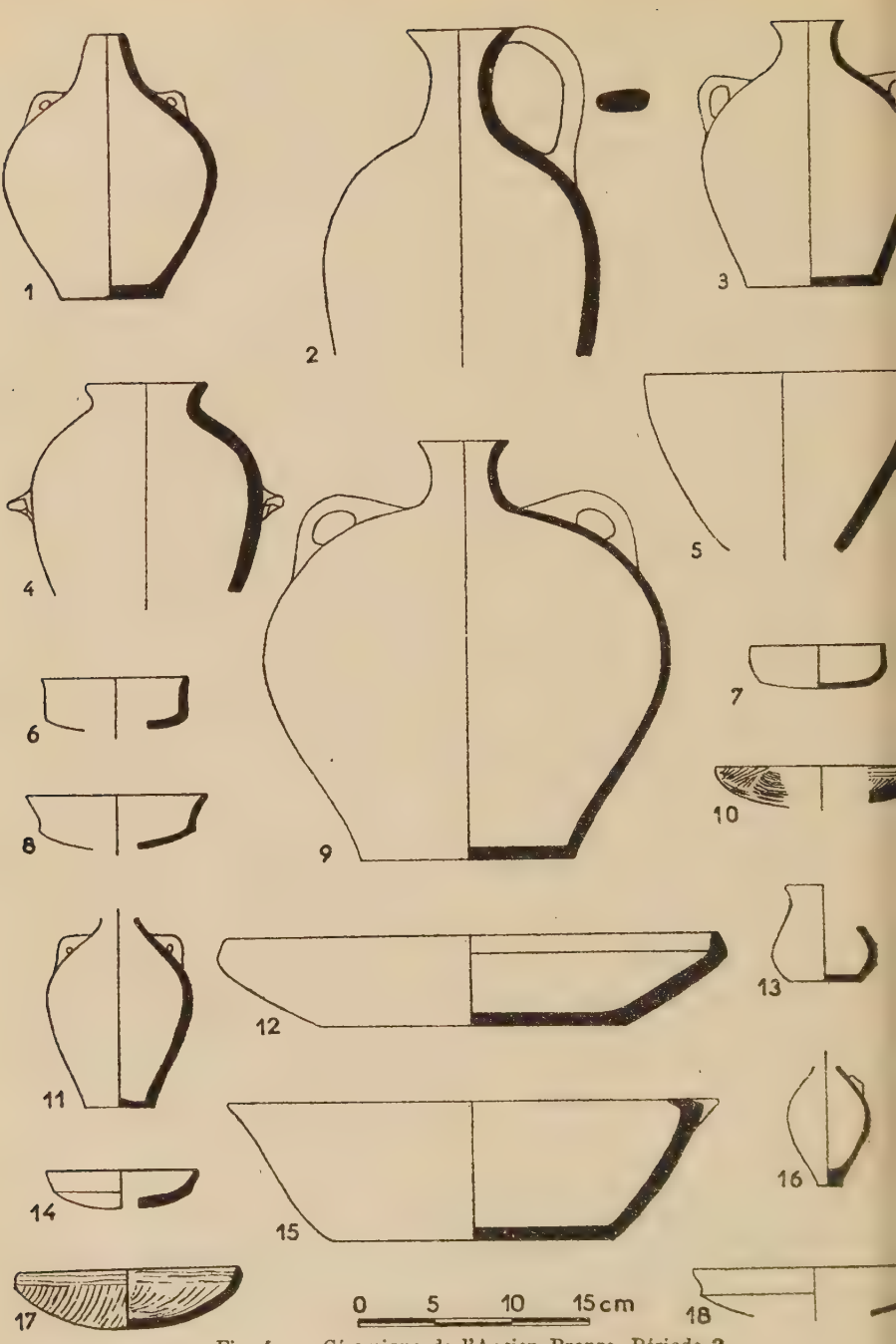


Fig. 4. — Céramique de l'Ancien Bronze. Période 3.

Fig. 4

Céramique de l'Ancien Bronze. Période 3

N° de la fig.	N° de fouille		Provenance
1	F. 4077	Cruche à petite base plate, goulot rétréci, deux petites anses oreillettes sur l'épaule. Terre grise et rose. Couverte rouge (pl. XLVI *b* 1).	loc. 638
2	F. 4035	Cruche à col élancé, lèvre évasée, une anse plate de la lèvre à l'épaule. Terre crème, peu cuite. Traces de couverte rouge (pl. XLVI, *b* 9).	loc. 635
3	F. 4073	Petite jarre à fond plat, col étroit, lèvre évasée, deux anses annulaires sur l'épaule. Couverte rouge (pl. XLVI *b* 3).	loc. 638
4	F. 4015	Petite jarre à col bas, deux anses horizontales ondulées au milieu de la panse. Terre chamois (pl. XLVI *b* 4).	loc. 635
5	F. 4116	Bol à base plate, bord un peu rentrant, lèvre amincie, anse incertaine. Terre chamois, grossière et peu cuite.	loc. 638
6	F. 4084	Coupelle à base arrondie, bord droit, lèvre légèrement évasée. Terre chamois, couverte rouge à l'extérieur, traces de lustrage.	sous loc. 623
7	F. 4064	Coupelle à base arrondie, bord droit, lèvre mince. Terre rose, peu cuite.	loc. 638
8	F. 4078	Coupelle légèrement carénée, bord évasé. Terre rouge, assez fine, couverte rouge.	loc. 643
9	F. 4054	Jarre à fond plat, très pansue, col étroit à lèvre évasée, deux anses annulaires sur l'épaule. Terre rouge (pl. XLVI *b* 2).	loc. 628
10	F. 4103	Coupelle à base arrondie, bord droit et bas. Terre chamois, fine, couverte rouge, lustrage rayonnant à l'intérieur, irrégulier à l'extérieur.	loc. 643
11	F. 4024	Petite jarre à base plate, col étroit, deux anses oreillettes verticales sur l'épaule. Terre rose et grise, traces de couverte rouge, lustrée (pl. XLVI *b* 8).	loc. 618
12	F. 4031	Plat à base plate, bord droit, lèvre arrondie. Terre grise et rouge, sans couverte (pl. XLVI *b* 7).	loc. 618
13	F. 4066	Cruchette à large base plate, large col évasé, attache d'une anse près de la base. Terre chamois, couverte rouge (pl. XLVI *b* 6).	loc. 638
14	F. 3924	Coupelle à base arrondie, lèvre mince. Terre rose à particules calcaires et cristallines, couverte crème.	loc. 612
15	F. 4065	Plat à base plate, bord replié horizontalement à l'intérieur, deux anses en languettes sur le bord. Terre grise et rose à particules calcaires, peu cuite, couverte rouge (pl. XLVI *b* 5).	loc. 638
16	F. 4023	Cruchette piriforme, à petite base plate, fond épais, attache d'une anse annulaire. Terre rouge, sans couverte.	loc. 635
17	F. 3915	Coupelle à base arrondie, lèvre amincie. Terre rouge, couverte rouge, lustrage rayonnant à l'intérieur, à grands traits à l'extérieur.	loc. 609
18	F. 4079	Coupelle à base arrondie, carène vive, bord évasé. Terre grise, très cuite, lustrage irrégulier.	loc. 644

de traînées rouges, l'autre sans décor, comme notre exemplaire [68]. Le lustrage rayonnant commence à Megiddo dans le niv. XVIII [69].

d) *Les derniers niveaux de l'Ancien Bronze.*

La fouille de 1954 avait permis de distinguer, dans le sud du chantier, deux autres niveaux antérieurs à l'écroulement du rempart de brique, les Périodes **4** et **5** [70]. Ces niveaux sont reconnaissables dans la région fouillée en 1958 et 1959, mais ils sont moins bien conservés; ils ont été partiellement détruits par les maisons et les tombes des premiers occupants du Moyen Bronze et par la construction du sanctuaire souterrain. Nous noterons seulement la permanence du plan général : la ligne du rempart et les rues 616 et 697, pl. XXXIV, restent les mêmes.

Puis le rempart de brique du front ouest s'écroule vers l'intérieur sur une vingtaine de mètres, recouvrant la rue 614 et les maisons voisines. Cet écroulement semble avoir été causé par la poussée des éléments qui avaient été ajoutés aux périodes précédentes : le doublement de pierre à la Période **3** et deux glacis successifs aux Périodes **4** et **5**. La région sinistrée fut reconstruite et les témoins de cette restauration ont été mis au jour en 1950, 1954 et 1955 [71]. Les campagnes suivantes semblent indiquer que ce dommage et ces réparations furent restreints en étendue et il est peu exact de parler, comme nous l'avons fait [72], d'une « destruction du rempart » et d'une « réoccupation » de la ville.

La chronologie proposée dans les rapports précédents reste la même : les campagnes de 1958 et 1959 n'ont livré aucun matériel qui descende sûrement jusqu'à l'Ancien Bronze III. Tell el-Fâr'ah a été abandonné à la fin de l'Ancien Bronze II, vers 2 600 av. J.-C. et il est resté désert jusqu'à l'arrivée de la population du Moyen Bronze au XIX^e^ siècle av. J.-C.

IV

Interprétation

J'ai gardé, dans ce rapport, les dénominations qui avaient été données aux couches archaïques de Tell el-Fâr'ah dès les premières

[68] R. M. Engberg, et G. M. Shipton, *Notes on the Chalcolithic and Early Bronze Ages Pottery of Megiddo*, type 4; G. M. Shipton, *Notes on the Megiddo Pottery of Strata VI-XX*, Chicago, 1939, niv. XVI-XVII, n° 11; classé au niv. XVII dans G. Loud, *Megiddo II*, Chicago, 1948, pl. 5, 15.

[69] G. M. Shipton, *loc. cit.*, § 133, 6.

[70] *RB*, LXII, 1955, pp. 563-565.

[71] Cf. *RB*, LVIII, 1951, pp. 394-396; LXII, 1955, pp. 564-565; LXIV, 1957, p. 557.

[72] *RB*, LXII, 1955, p. 564.

campagnes. Elles suivaient la classification que G. E. Wright avait établie et qui était alors communément reçue [73]. Les découvertes des quinze dernières années ont beaucoup enrichi — et beaucoup compliqué — notre information et certains réajustements ont été proposés. Si j'ai conservé la même nomenclature, c'est : 1° parce que j'ai voulu rendre plus aisée la comparaison avec les résultats des campagnes précédentes; 2° parce que je considère comme encore valables les noms de Chalcolithique Supérieur, Ancien Bronze I et Ancien Bronze II donnés aux niveaux de Tell el-Fâr'ah; 3° parce que, bien que le nom de Chalcolithique Moyen donné au niveau le plus profond ne me satisfasse pas, je ne sais pas par quoi le remplacer.

Je commence par ce dernier point. Dans l'ancienne classification de Wright, le Chalcolithique était réparti en trois périodes : Chalcolithique Inférieur (Ghassul et sites apparentés), Chalcolithique Moyen (Jéricho VIII, Beisân XVIII et fonds de cabanes); Chalcolithique Supérieur (« civilisation d'Esdrelon » avec la céramique grise lustrée). Mais il est apparu bientôt que le Ghassoulien était postérieur à Jéricho VIII [74] et, conséquemment, le « Chalcolithique Moyen » est devenu « Early Chalcolithic » dans la nouvelle synthèse de Wright [75]. De son côté, Miss K. Kenyon fait du Chalcolithique Moyen la dernière phase (B) du Néolithique avec poterie [76]. Cependant, il me semble que l'appellation de Chalcolithique (quelles que soient les objections que l'on puisse faire au terme lui-même) doit être maintenue pour cette période: elle correspond en Palestine à la phase D de la Plaine d'Antioche, c'est-à-dire après les premiers outils de métal dans cette région [77] et après la période de Tell Halaf en Mésopotamie, où le cuivre fait son apparition. Il importe peu qu'aucun outil de métal n'ait été retrouvé dans ces niveaux palestiniens : cela peut être dû au hasard de la fouille et à celui du dépôt et de la préservation des objets. Mais, si l'on définit le Chalcolithique en termes de civilisation, comme une période où les relations commerciales se développent (le métal doit être importé,

[73] G. E. Wright, *The Pottery of Palestine from the Earliest Times to the End of the Early Bronze Age*, New Haven, 1937.

[74] W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine*, 1949, pp. 65ss; Id., dans R. W. Ehrlich, *Relative Chronologies in Old World Archaeology*, Chicago, 1954, p. 29; G. E. Wright, dans *BASOR*, **122**, Apr. 1951, pp. 52ss; Id., dans *Year Book of The American Philosophical Society*, 1957, p. 396.

[75] G. E. Wright, *The Archaeology of Palestine, The Bible and The Ancient Near East* (volume en l'honneur de W. F. Albright), New York, 1961, p. 79.

[76] K. M. Kenyon, *Archaeology in the Holy Land*, Londres, 1960, pp. 65ss.

[77] R. J. Braidwood, dans R. W. Ehrlich, *Relative Chronologies...*, tableau des pp. 40-41; les premiers outils de métal proviennent du « first mixed range », horizon mêlé qui est classé entre les phases B et C, R. J. Braidwood et Linda S. Braidwood, *Excavations in the Plain of Antioch*, I, Chicago, 1960, pp. 119-120.

parfois de loin) et où, conséquemment, les communautés humaines sortent de leur isolement et des ensembles culturels se constituent [78], la présence des mêmes éléments dans un certain nombre de sites dispersés du sud au nord de la Palestine, du Wady Ghazzeh au Lac de Tibériade, avec des contacts jusqu'en Syrie du Nord, justifie qu'on attribue ces niveaux au Chalcolithique. Il reste à décider s'ils sont les premiers à mériter ce nom. A ne considérer que Tell el-Fâr'ah, on serait tenté de ne distinguer que deux phases : un Chalcolithique Inférieur (ce que j'ai appelé jusqu'ici le Chalcolithique Moyen) et le Chalcolithique Supérieur, sur lequel je vais revenir. Mais il faut situer aussi le Ghassoulien (entre nos deux niveaux, ou partiellement contemporain?) [79] et des groupes moins consistants qui sont contemporains de notre Chalcolithique Moyen ou qui le précèdent [80]. Nous avons encore beaucoup à apprendre sur les débuts du Chalcolithique en Palestine.

De même que les limites entre le Néolithique et le Chalcolithique restent confuses, le passage entre le Chalcolithique et l'Ancien Bronze a été récemment discuté, précisément à propos des découvertes de Tell el-Fâr'ah. Dans sa classification de 1937, G. E. Wright avait attribué au Chalcolithique Supérieur la « civilisation d'Esdrelon », caractérisée surtout par la céramique grise lustrée et il avait fait commencer l'Ancien Bronze par une période I *a*, attestée surtout dans le sud de la Palestine et dont le trait distinctif est un décor de bandes parallèles, droites ou ondulées, couvrant toute la surface du vase. Les grandes tombes de Tell el-Fâr'ah et le niveau correspondant du Tell ont montré que ces deux groupes étaient effectivement contemporains [81]; la même constatation a été faite ensuite à Jéricho [82] et dans le nord de la Transjordanie [83]. G. E. Wright a accepté cette évidence, mais il en conclut que tout ce qu'il appelait, et que j'appelle encore, le Chalcolithique Supérieur doit être classé à l'Ancien Bronze I. Il divise celui-ci en trois phases entre lesquelles il répartit les niveaux XVII à XIV de Beisân, les Tombes A 94, A 13 et 24 et les niveaux VII-V de Jéricho,

[78] Ainsi Miss Kenyon elle-même, *loc. cit.*, p. 68.

[79] Une céramique chalcolithique étroitement apparentée au Ghassoulien de Beershéba a été recueillie dans une grotte sur la pente du Tell el-Fâr'ah, *RB*, LXIV, 1957, pp. 553-556.

[80] Je songe spécialement aux sites de Galilée étudiés par M. W. Prausnitz, *IEJ*, IX, 1959, pp. 166-174; cf. *RB*, LXVII, 1960, pp. 389-390, et au site de Ghrubba dans la vallée du Jourdain, J. Mellaart, *Annual of the Department of Antiquities of Jordan*, III, 1956, pp. 24-40.

[81] *RB*, LV, 1948, p. 548; LVI, 1949, pp. 137-138.

[82] K. M. Kenyon, *Excavations at Jericho*, I, Londres, 1960, pp. 4 ss.

[83] P. Parr, *A Cave at Arqub el-Dahr*, dans *Annual of the Department of Antiquities of Jordan*, III, 1956, pp. 61-63. De même dans la tombe de Tell el-Asawir, près de Megiddo, cf. *IEJ*, III, 1953, p. 263.

les tombes et les niveaux chalcolithiques de Tell el-Fâr'ah (y compris une partie de mon Chalcolithique Moyen). Mon Ancien Bronze I est descendu à l'Ancien Bronze II et mon Ancien Bronze II est étendu jusque dans l'Ancien Bronze III [84]. Aucun des arguments présentés en faveur de ces changements ne me paraît valable [85]. En revanche, ce nouveau classement ne tient pas compte des différences profondes qui existent entre le niveau du Chalcolithique Supérieur et les niveaux de l'Ancien Bronze. La poterie change : à côté de survivances ou d'héritages du Chalcolithique Supérieur, l'Ancien Bronze est caractérisé par de nouvelles pâtes, de nouvelles formes, de nouveaux décors. La rupture est plus évidente encore si l'on considère les habitations (un fait de civilisation plus important que le mobilier et l'outillage) : sur les ruines d'un village de huttes se construit une ville, avec des maisons rectangulaires à fondement de pierres, des rues, un rempart et une porte fortifiée. C'est une nouvelle période qui commence et qui se continuera, avec une homogénéité remarquable, jusqu'aux derniers siècles du IIIe millénaire.

Il reste que l'Ancien Bronze I *a*, qui est le prélude de cette civilisation, est contemporain (en partie?) du Chalcolithique Supérieur. Mais, si notre nomenclature veut signifier autre chose que la matérialité d'une succession chronologique, il est légitime de garder des noms différents pour deux cultures dont l'une va disparaître et dont l'autre va se développer et qui, pendant un certain temps, ont existé ensemble.

Miss K. Kenyon estime, de son côté, que tout cet ensemble peut être considéré comme Chalcolithique mais, pour éviter la confusion de la nomenclature actuelle, elle propose de l'appeler la Période Proto-Urbaine [86]. J'ai dit ailleurs [87] les raisons qui recommandent cette

[84] *Year Book of The American Philosophical Society*, 1957, pp. 397-398; *Eretz-Israel*, V, 1958, pp. 37*-45*; *The Bible and the Ancient Near East* (volume d'hommage à W. F. Albright), 1961, pp. 81-85.

[85] Une discussion détaillée serait hors de place ici et ce rapport lui-même fournira, je l'espère, la réponse à certains doutes de G. E. Wright. Il y verra que je ne suis pas plus satisfait que lui de mon étiquette « Chalcolithique Moyen », mais que ce niveau existe et qu'il est différent du Chalcolithique Supérieur (pour ne rien dire de l'Ancien Bronze). Il y verra aussi pourquoi j'hésite devant sa répartition typologique et chronologique de la céramique grise lustrée des tombes en trois phases qu'on ne retrouve pas dans la stratigraphie du Tell. L'Ancien Bronze I de Tell el-Fâr'ah s'aligne avec les niveaux XV-XIV de Beisân et les VII-VI de Jéricho (cf. *RB*, LIV, 1947, pp. 422-423), que Wright continue de classer à l'Ancien Bronze I. Il faudrait aussi expliquer comment l'Ancien Bronze II de Tell el-Fâr'ah, dont la céramique de Khirbet Kérak est absente, descend jusque dans l'Ancien Bronze III, dont cette céramique est la caractéristique principale, d'après Wright lui-même.

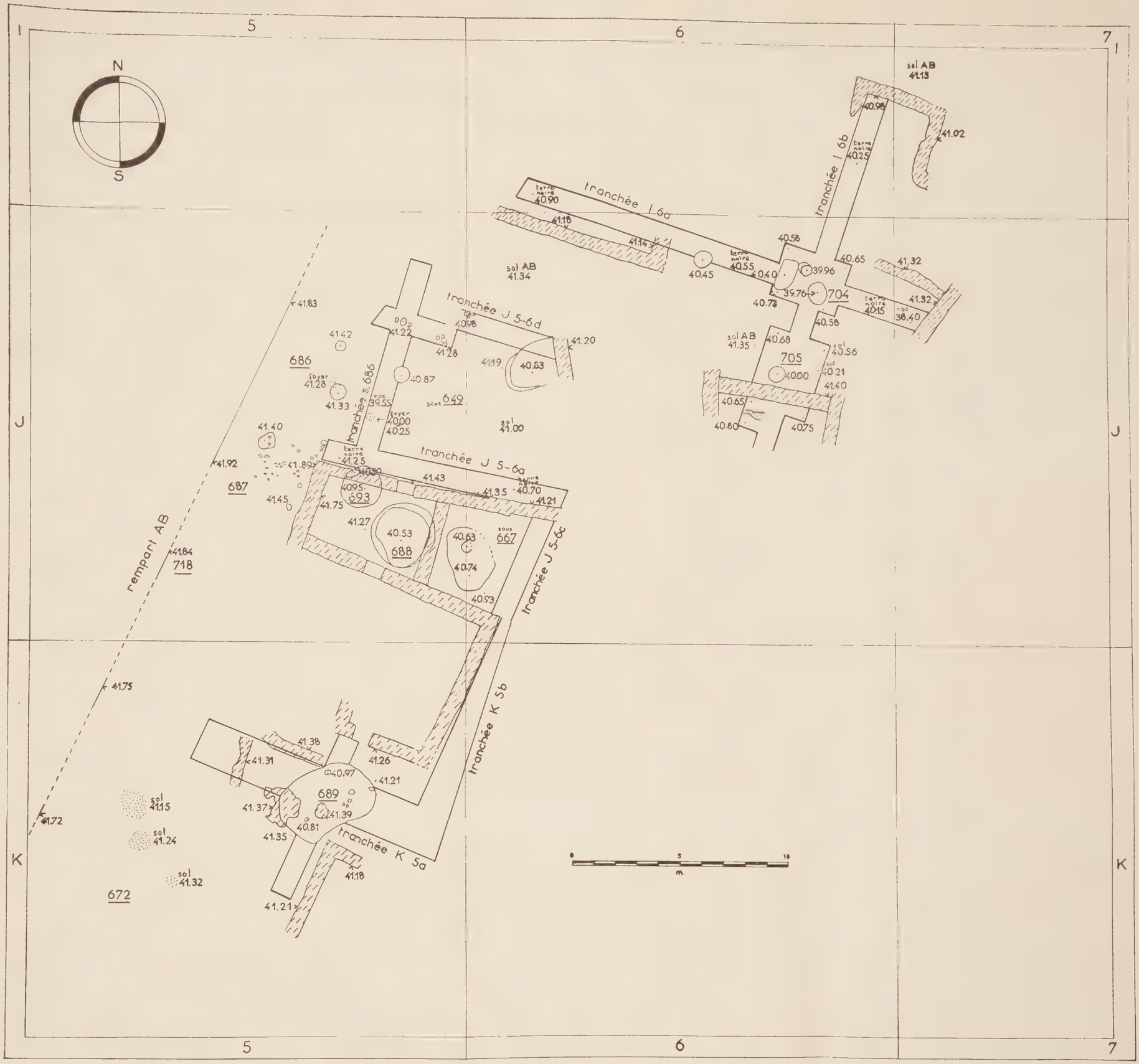
[86] K. M. Kenyon, *Archaeology in the Holy Land*, pp. 84-100; Id., *Excavations at Jericho*. I, pp. 4-10.

[87] *RB*, LXVII, 1960, pp. 599-600.

appellation nouvelle, mais j'ai fait une réserve que j'accentue ici. A Tell el-Fâr'ah, entre le type d'habitat du Chalcolithique Supérieur et celui de l'Ancien Bronze, il n'y a pas une évolution, il y a une rupture : le début de l'Ancien Bronze est marqué par un urbanisme que rien ne prépare au Chalcolithique et c'est pourquoi, au lieu de « Proto-Urbain », je préférerais « Pré-Urbain ».

Le changement est radical et suppose l'arrivée d'une population nouvelle. Celle-ci a apporté avec elle un urbanisme déjà constitué et une architecture qui utilisait surtout la brique : à la Période **1**, le premier rempart est une excellente construction de briques crues. Mais elle a bientôt appris à se servir davantage, et plus adroitement, de la pierre : dès la Période **2**, les murs des maisons témoignent d'un progrès notable; à la Période **3**, le nouveau rempart du nord et le doublement du rempart de l'ouest sont faits en pierres. Cela indique que la population qui a introduit la civilisation de l'Ancien Bronze à Tell el-Fâr'ah est venue d'une région où existaient des traditions d'urbanisme et de construction en brique. Cette conclusion, limitée aux résultats d'un seul chantier de fouille, s'intégrera un jour dans une synthèse plus large.

Jérusalem, 4 août 1961. R. DE VAUX, O. P.



Tell el-Far'ah. — Niveaux du Néolithique et du Chalcolithique (les premiers murs de l'Ancien Bronze sont marqués en hachures).

5
6
7
H
I
J
K
41.94
41.10
42.05
41.20
42,03
41.75
41.55
42.23
41.98
401
776
deuxième rempart A.B.
42,34
41.50
sol
41,17
41,33
41,05
41,20
619
41,22
40,94
41,13
sol
41,32
675
41,38
676
40,87
41,26
sol
41,28
41,16
677
669
41,17
41,02
41,12
41,32
41,16
41,11
sol
41,10
40,98
41,16
657
41,29
41,23
41,80
41,07
40,98
41,17
41,08
41,34
41,29
678
41,09
659
41,64
41,32
41,36
41,18
41,67
41,14
41,50
sol
41,22
680
685
41,35
sol
41,24
41,38
41,23
41,34
41,62
sol
41,25
41,42
41,32
660
664
41,87
41,81
41,67
41,54
41,38
671
41,35
41,32
42,63
41,83
41,67
41,66
41,67
41,38
41,36
673
41,91
41,51
41,38
41,70
sol
41,35
41,25
41,67
41,20
41,30
41,51
41,32
41,36
41,36
41,34
sous
665
41,63
42,68
41,85
41,71
42,02
649
41,35
684
41,57
41,40
41,36
41,21
41,33
648
41,63
41,71
41,90
683
41,25
sol
41,16
42,51
41,71
sol
41,27
41,35
41,26
41,26
41,19
sanctuaire
souterrain
M.B.
fond 40,71
42,67
41,92
41,89
614
42,05
41,43
41,35
41,75
41,59
41,21
668
667
41,69
41,82
41,84
42,68
41,84
41,74
41,66
41,66
41,39
41,65
41,39
666
41,64
41,58
41,31
41,65
41,65
41,75
42,50
41,73
279
280
41,68
41,40
42,00
41,45
41,46
41,54
41,38
41,33
41,26
282
41,52
41,37
41,48
41,72
41,49
41,39
41,18
41,29
41,37
41,21
41,21
275
41,67
41,30
N
O
E
S
mètres
0
1
5
9
13
14

5 6 7

H I J K

deuxième rempart A.B. doublement de pierre

premier rempart A.B. brique

deuxième rempart A.B.

sanctuaire souterrain M.B. fond 40,71

401 776 619 644 613 587 637 646 625 626 618 628 634 627 638 639 640 635 629 624 636 623 645 614 630 622 697 612 696 273 609 270 269 265 272 274 271

N O E S

mètres 0 1 5 9 13 14

Photo Palestine Archaeological Museum

TELL EL-FAR'AH. — Outillage néolithique.

(Photo Palestine Archaeological Museum.

Tell el-Far'ah. — Outillage lithique du Chalcolithique Moyen.

(Photo Palestine Archaeological Museum.)

TELL EL-FAR'AH. — Outillage lithique du Chalcolithique Moyen (sauf les nos 16-17 : os).

(Photo Palestine Archaeological Museum.)

Tell el-Far'ah. — Outillage lithique du Chalcolithique Moyen.

(Photo École Biblique et Archéologique Française)

Tell el-Far'ah. Tranchée J5-6*a* et fonds de cabanes, loc. 693, 688 et 667. Vers l'Est.

(Photo Ecole Biblique et Archéologique Française.)

a. — Ancien Bronze. Une maison de la Période **1**, loc. 666. Vers le Nord-Est.

(Photo Ecole Biblique et Archéologique Française.)

b. — Rempart de la Période **1** au bout de la rue 614 (les constructions de l'Ancien Bronze ont été enlevées et on voit le rempart posé sur le niveau chalcolithique). Vers l'Ouest.

TELL EL-FAR'AH.

(Photo Palestine Archaeological Museum.)

a. — Ancien Bronze. La rue 614. Vers l'Ouest.

(Photo Ecole Biblique et Archéologique Française.)

b. — Sanctuaire de la Période **1**. Vers l'Ouest.

TELL EL-FAR'AH.

(Photo Ecole Biblique et Archéologique Française.)

a. — Sanctuaire de la Période **2**. Vers l'Ouest.

(Photo Palestine Archaeological Museum.)

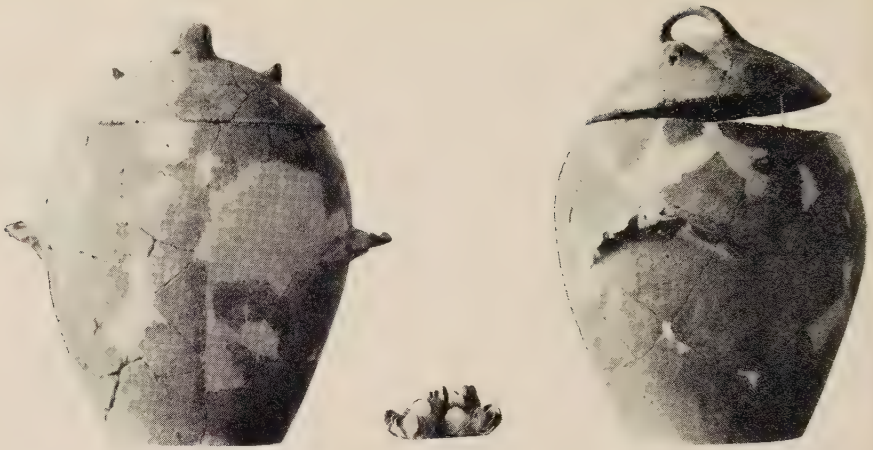
b. — Sanctuaire de la Période **3**. Vers l'Est.
TELL EL-FAR'AH.

(Photo École Biblique et Archéologique Française.)

Vers le Sud

(Photo Palestine Archaeological Museum.)

TELL EL-FAR'AH. — Période **2**. La rue 697. Vers l'Ouest.



a. — **Période 2.** Deux vues de la jarre « coffre-fort » et les coquillages qu'elle contenait.

(Photo Palestine Archaeological Museum

b. — **Céramique de l'Ancien Bronze, période 3.**

TELL EL-FAR'AH.

RECENSIONS

On the Trial of Jesus, by Paul WINTER. (Studia Judaica. Forschungen zur Wissenschaft des Judentums, hsg. von E. L. Ehrlich. Band I). In-8° de 216 pp. Berlin, Walter De Gruyter, 1961. — Prix : relié toile DM 22.

En quatorze chapitres, dont plusieurs ont déjà paru comme articles, le sujet est cerné de façon originale, par l'examen des points névralgiques. L'introduction qui les précède est comme un manifeste de méthode touchant les deux plans de l'enquête : la critique littéraire et la critique historique. Cette division réelle et commode guidera également ma recension.

Les principes littéraires sont ceux de la critique moderne, en particulier de la *Formgeschichte* dont l'auteur est bien informé. Il s'efforce de répartir le donné évangélique selon trois couches : « primary tradition », « secondary tradition » et « editorial accretion ». Ayant d'abord expliqué ce classement (pp. 2-8), il le pratique durant tout l'ouvrage, avec plus de souplesse d'ailleurs que ne le supposent ces étiquettes, et enfin il le reprend par mode de conclusion, rangeant dans l'une ou l'autre de ces trois catégories toute la matière de la Passion (pp. 136 s.). On ne peut qu'approuver en principe cet effort bien nécessaire de discernement. Il est certain que la tradition évangélique a vécu en évoluant des premières unités aux rédactions évangéliques et d'un évangéliste à l'autre. Mais on peut manier la méthode avec plus ou moins de prudence; Winter se classe parmi les hardis et procède souvent avec une assurance qu'on n'ose partager. Ses conclusions sont dans l'ensemble radicales, et il abandonne aux créations tardives de la communauté plus qu'il ne paraît nécessaire, voire raisonnable. Je lui concéderai volontiers, l'ayant soutenu moi-même, qu'il n'y eut pas de séance du Sanhédrin durant la nuit, et encore moins au palais de Caïphe, mais je ne crois pas légitime de refuser à l'ancien et toujours puissant grand prêtre Anne l'interrogatoire officieux qui eut lieu alors. Il fut, selon Winter, le fait de quelque subordonné. Aussi bien le grand prêtre de la Passion était-il anonyme dans la tradition évangélique primitive. C'est plus tard qu'on a imaginé le nom d'Anne, à l'époque d'Ananos II et par confusion avec lui (*Lc* et *Jn*); puis on s'est rappelé (*Mt.*) que ce devait être Caïphe, et on a rectifié Anne II en Anne I, le beau-père de ce Caïphe. Voilà qui est très construit, et peu solide. A la base il y a cette méfiance de principe à l'égard du quatrième évangile, qui est encore de mode dans les milieux critiques où Winter s'est nourri, et cette méfiance non moins grande envers Matthieu, qui résulte de la théorie des Deux Sources. Il y a pourtant des cas où Jean peut avoir gardé une excellente information, ainsi quand il parle de Caïphe en XI, 49 et d'Anne en XVIII, 13; et *Mt.* pourrait bien devoir son Caïphe de XXVI, 3 non à une trouvaille personnelle, fût-elle excellente, mais à un contact avec la tradition (pré-)johannique (*Jn*, XI, 47 ss), contact dont on a d'autres exemples dans son récit de la Passion.

Les outrages subis par Jésus nous fourniront un autre exemple. A prendre matériellement les récits évangéliques, il y aurait eu cinq scènes différentes : durant la nuit de la part des gardes (*Lc*, XXII, 63-64), durant la nuit de la part des Sanhédrites après leur séance (*Mc*, XIV, 65; *Mt.*, XXVI, 67-68), chez Hérode (*Lc*, XXII, 11), chez Pilate durant le procès avant la condamnation (*Jn*, XIX, 2-3), chez Pilate après la condamnation (*Mc*, XV, 16-20; *Mt.*, XXVII, 27-31). Winter a raison de penser que c'est beaucoup, mais il a la main trop forte quand il prétend ramener ces cinq scènes à une seule, celle de *Mc*, XV, 16-20. La critique demande évidemment d'identifier *Lc*, XXII, 63-64 et *Mc*, XIV, 65 par. : les bourreaux ne paraissent différents que par suite de l'arrangement littéraire de *Mc* qui a mis les Sanhédrites en scène dès la nuit. Il faut également rapprocher *Jn*, XIX, 2-3 et *Mc*, XV, 16-20 par., car il est invraisemblable qu'une telle scène se soit répétée à quelques minutes d'intervalle au cours du même procès chez Pilate. Mais on pourrait mieux partager les responsabilités littéraires en admettant que la place des outrages est meilleure chez *Jn*, celle de la flagellation chez *Mc*, et que ces deux faits distincts se sont agglutinés chez l'un comme chez l'autre, tantôt ici et tantôt là [1]. On pourrait aussi envisager que la mascarade commencée chez Hérode se soit continuée au Prétoire et ne fasse qu'un avec elle [2]. Quoi qu'il en soit, il semble nécessaire en bonne critique de maintenir au moins deux scènes d'outrages distinctes, de la part des Juifs, durant la nuit chez le grand prêtre, et de la part des Romains, au Prétoire. Car les deux scènes se présentent de façon nettement différente. Si l'allusion littéraire à *Is.*, L, 6 peut avoir influencé après coup la formulation de *Mc*, XIV, 65, rien ne prouve que la provocation à prophétiser soit un « développement secondaire », et encore moins que cet embellissement supposé ait amené à dédoubler les outrages romains pour les attribuer également aux Juifs. Au fond, Winter ne veut pas que les Juifs aient outragé Jésus, pas plus qu'ils ne l'ont condamné; mais cette thèse d'exonération, que nous retrouverons plus loin, ne relève plus de l'exégèse.

Le « privilegium paschale » qui accordait la délivrance d'un prisonnier est assurément mal attesté, mais les exégètes hésitent à le rejeter car il est somme toute vraisemblable. Winter, pour qui les témoignages évangéliques ont manifestement peu de poids, s'en débarrasse allègrement, non sans ridiculiser un peu la portée de ces témoignages pour mieux les prendre en défaut. Que Barabbas lui aussi soit un personnage mystérieux, tout le monde l'accordera; mais ce n'est pas une raison pour admettre avec assurance qu'il s'appelait Jésus Barabbas, et pour imaginer une explication assez cocasse du fond de l'affaire : en même temps que Jésus de Nazareth on aurait arrêté Jésus Barabbas, et Pilate non averti de cette deuxième arrestation, n'y comprenant plus rien, aurait demandé à ceux qui amenaient Jésus : « Lequel est-ce des deux? », la foule aurait répondu en dissociant Jésus de Nazareth de Jésus Barabbas... et le récit évangélique n'aurait pas d'autre origine (*Mt*, XXVII, 21; *Jn*, XVIII, 39 s.) Je dois reconnaître que Winter propose cette explication comme une conjecture (p. 99). Elle n'en vaut pas mieux pour cela, et je préfère m'en tenir au récit évangélique avec son « énigme » touchant Barabbas.

Ces exemples auront suffi pour montrer que le sens critique et l'imagination, deux qualités bien nécessaires, ne sont pas toujours contrebalancées ici par

[1] Cf. P. Benoit, *Le Procès de Jésus*, dans *Exégèse et Théologie*, I, pp. 270 s.
[2] *Ibid.*, pp. 271 s.

la modération qui s'impose devant des textes malgré tout sérieux. Winter fournit beaucoup de remarques pertinentes dont on fera son profit; mais il faudra toujours contrôler pour ne pas céder facilement à ses rapides convictions.

L'autre enjeu, et le principal, de ce livre est d'éclairer le fond du problème : la responsabilité de la mort de Jésus échoit-elle aux Juifs ou aux Romains? La critique historique, qui jouait évidemment déjà dans les problèmes mentionnés plus haut, va ici s'exercer à plein. La conviction de Winter est que l'initiative et l'exécution du procès de Jésus reviennent aux Romains, dont les Juifs, quelques Juifs, n'ont été que les instruments. Son enquête et sa démonstration se meuvent sur deux plans connexes : la question de droit et la question de fait. Sur le terrain du droit, il maintient et tâche de prouver que les Juifs avaient gardé le droit de mettre à mort. Jésus n'étant pas mort d'une peine juive, ce ne sont pas les Juifs qui l'ont condamné, mais les Romains. Ceci entraîne alors une reconstitution des faits à partir des évangiles dûment interprétés, où l'on voit que les Romains ont mené toute l'affaire, provoqué les Juifs (les chefs sadducéens) à livrer Jésus, participé à son arrestation, conduit le procès (auquel les Juifs ont tout au plus fourni les informations utiles), enfin condamné et exécuté pour un motif politique d'agitation révolutionnaire, comme le prouvent le genre romain de la peine et le titre de la croix. Il nous faut apprécier rapidement dans quelle mesure Winter réussit à prouver sa thèse.

Et d'abord le droit des Juifs de mettre à mort. On sait l'ardente discussion qui s'est livrée autour de ce sujet, notamment depuis l'intervention de Juster et le ralliement de Lietzmann. Winter ne reprend pas systématiquement toutes les pièces du dossier; selon sa méthode ordinaire, originale et un peu atomisante, il insiste sur quelques points qui lui paraissent déterminants. L'un d'eux est le procès de Paul à Jérusalem-Césarée. L'expurgeant de la présentation tendancieuse des Actes, il y découvre le conflit entre deux juridictions : la juive et la romaine, qui se disputent Paul. Mais, même si l'on admet cette façon de lire entre les lignes du récit, il ne s'ensuit pas que la juridiction du Sanhédrin ait été souveraine. Rien ne dit que, s'ils avaient obtenu de juger Paul, les Juifs n'auraient pas dû solliciter du procurateur la permission d'exécuter leur sentence. Le fait qu'ils complotent un assassinat par ruse (*Act.*, XXIII, 12-22) suggère plutôt le contraire. Winter tire un autre argument du fait que la peine de strangulation n'a été introduite, d'après lui, dans le droit juif qu'au IIe siècle de notre ère, parce que plus facile à exécuter en secret, à une époque où les Juifs n'avaient certainement plus le droit de mettre à mort. C'est donc, pense-t-il, que les trois peines traditionnelles de lapidation, combustion, décapitation (*Sanh.*, VII, 1), étaient publiquement administrées au siècle précédent, avant 70. Même réponse : cela ne prouve pas qu'elles étaient administrées sans l'autorisation du pouvoir romain. La réservation du droit de mort au pouvoir romain n'exige pas en effet que celui-ci ait toujours condamné, jugé et exécuté par lui-même. Il semble admissible qu'il ait laissé le Sanhédrin exercer ses pouvoirs judiciaires de jadis, au moins dans les affaires religieuses et exigé seulement l'accord de son *Exeat* pour les peines capitales. Même le texte de *Jn*, XVIII, 31 peut s'entendre en ce sens. Dans ces limites la thèse traditionnelle qu'il exprime paraît devoir être maintenue. Elle répond trop bien à la politique générale de Rome dans l'empire et aux quelques données que nous avons sur le régime de ses procurateurs en Palestine. Je ne pense pas que l'argumentation de Winter oblige à l'abandonner.

Mais Jésus n'est pas mort d'un supplice juif. C'est donc que, dans son cas,

les Juifs n'ont même pas usé de ce droit qu'ils gardaient de juger certaines causes, quitte à faire approuver par Rome leur sentence et leur exécution. Puisqu'il y a eu crucifixion, c'est que le bras romain a agi directement, et assurément pour un motif de son ressort exclusif, c'est-à-dire un motif politique. C'est la thèse de Winter, et elle a quelque chose de vrai, du moins sur le plan juridique. En effet les Évangiles ne parlent pas d'un verdict formel de condamnation qu'aurait porté le Sanhédrin [3] et qu'il aurait essayé seulement de faire entériner par le gouverneur. La réalité est plus subtile : les chefs juifs s'efforcent de transposer leurs griefs pour les présenter d'une manière qui frappe le représentant de Rome et légitime son intervention. Transformant leur rival religieux aux prétentions messianiques en un rival politique dangereux pour l'empereur, ils extorquent une sentence qui sera évidemment politique et romaine. Pourquoi ne présentent-ils pas un jugement tout fait que Pilate n'aurait qu'à contresigner? Sans doute parce qu'ils n'ont pu en formuler un de plausible. C'est en cela que le récit de la séance du Sanhédrin, si schématique et théologique qu'il soit, reflète une situation réelle : des rapports peu concordants sur une parole touchant le Temple, et la folle revendication d'un rang céleste, cela ne suffisait pas pour fonder une sentence en bonne et due forme légale. Et pourtant les autorités juives voulaient se débarrasser de Jésus, dont le libéralisme offusquait leurs convictions et dont le succès auprès des foules risquait d'inquiéter le pouvoir impérial. Leur grande habileté fut d'amener celui-ci à intervenir et à prendre la responsabilité de la condamnation qu'ils souhaitaient.

Mais je viens de résumer la situation telle qu'elle ressort des évangiles. Winter ne saurait assentir, car il les lit de toute autre manière, recueillant avec soin ce qui confirme sa thèse, corrigeant ce qui l'infirme, et suppléant quand il le faut. Pilate a tout mené. Le portrait d'un hésitant faiblard qu'en tracent les évangiles est une caricature du vrai Pilate, dur et autoritaire, qui n'a pu se laisser manœuvrer ainsi. C'est lui qui a fait arrêter Jésus, comme le prouve la mention d'une force romaine à Gethsémani (*Jn*, XVIII, 3.12) : le quatrième évangile a raison pour une fois! Et il faut remonter plus haut : c'est sur une menace romaine que se sera rassemblé le conciliabule de *Jn*, XI, 47-50. Pilate aura fait savoir aux sanhédrites que, s'ils ne calmaient pas l'agitation causée par Jésus, il interviendrait lui-même. Craignant une telle intervention qui aurait mis en cause leur situation officielle de sanhédrites et le salut des Juifs comme nation (p. 40 : entendre ainsi *Jn*, XI, 48 οἱ Ρωμαῖοι ἀροῦσιν ἡμῶν καὶ τὸν τόπον καὶ τὸ ἔθνος), Caïphe décide ses collègues à prendre les devants en livrant Jésus aux Romains : ils prépareront le guet-apens de Gethsémani et fourniront (par l'instruction sommaire de la nuit) les éléments utiles au jugement du procurateur. Voilà qui est cohérent, mais reconstruit! et au rebours des documents, ce qui est toujours dangereux. Je conteste que la figure de Pilate soit profondément faussée par les évangiles. Elle l'a été certes par la tradition postérieure, qui en a fait un crypto-chrétien et presque un saint (voir les pages 58-61, pittoresques); mais le magistrat hautain, ironique et méprisant que nous dépeignent les évangiles, heureux de faire pièce aux Juifs, indifférent à Jésus mais prêt à le sacrifier si

[3] *Jn* ne décrit pas la séance du Sanhédrin, et *Lc*, XXII, 71 omet toute mention d'une sentence. La réponse de *Mt.*, XXVI, 66, et même le plus fort κατέκριναν de *Mc*, XIV, 64, portent sur le fait que Jésus mérite la mort : il est permis d'y voir une déclaration de culpabilité plutôt qu'un verdict formel. Il ne faut d'ailleurs pas oublier le caractère synthétique et kérygmatique de ces textes (comp. *Mc*, X, 33), peu soucieux d'une terminologie juridique rigoureuse.

sa carrière l'exige, s'accorde sans peine avec ce que nous savons par ailleurs du personnage historique. Que les Romains aient pris part à l'arrestation de Jésus, cela ne prouve pas qu'ils en aient eu l'initiative; les sanhédrites, décidés à le leur livrer, ont pu solliciter leur concours. Quant à l'avertissement de Pilate qui aurait provoqué la réunion et la décision de *Jn*, XI, 47-50, c'est une pure invention, que rien dans les textes n'autorise. Elle suppose de la part de Jésus une activité politique inquiétante, capable de préoccuper le gouvernement, et cela est formellement contredit par ses paroles et par ses gestes. Ici d'ailleurs Winter est gêné. Il n'ose pas prêter à Jésus lui-même une attitude révolutionnaire. Il reconnaît que ni la confession de Césarée, ni l'entrée des Rameaux, ni la purification du Temple ne trahissent des visées politiques, du moins quand on les réduit à leurs vraies dimensions, sans les exagérations de la tradition postérieure (pp. 140-143). En fait, selon lui, Jésus ne s'est jamais dit le Messie, ni le Fils de l'homme, ni le Serviteur souffrant : « Jésus fut une personne normale — il fut la norme de la normalité — et il ne s'est ni identifié ni égalé avec qui que ce soit si ce n'est avec Jésus de Nazareth » (p. 148). Tout au plus peut-on lui attribuer les sentiments nationalistes d'un homme qui était fier d'être Juif (p. 139). Mais si Winter n'ose faire de Jésus un révolutionnaire, il se rattrape en ce qui concerne ses disciples. L'un d'eux ne fut-il pas un « zélote »? n'ont-ils pas tous interprété sa mission en un sens messianique qui alors n'était pas exempt d'aspirations politiques? « Le mouvement dont il fut l'initiateur posséda certainement des implications politiques... Le christianisme primitif fut un mouvement apocalyptique juif avec des tendances politico-révolutionnaires » (p. 138). L'exagération unilatérale de telles phrases saute aux yeux. Mais Winter y est contraint, puisqu'il faut bien expliquer les choses et qu'il élimine par ailleurs résolument l'autre source de griefs et d'hostilité qui pourrait tout expliquer : l'opposition religieuse du judaïsme.

Le lecteur ingénu de l'évangile découvre à chaque page cette explication très plausible. Les Juifs, leurs chefs surtout, n'ont pas accepté la doctrine de Jésus, sa liberté à l'égard de la loi, son indulgence pour les pécheurs, sa prétention de relations spéciales avec Dieu, son messianisme purement spirituel, transcendant et douloureux : d'où des conflits qui sont allés en s'exaspérant et ont amené la crise de sa mort. Oui, mais le lecteur qui croit tout cela est un naïf, au gré de Winter, car tout cela est fiction apologétique sans valeur historique. Tout l'Évangile a été écrit en vue du dénouement sur la croix, pour expliquer cette issue tragique. A une époque où le christianisme cherchait à se concilier les faveurs de Rome, il importait de faire oublier les causes politiques de la crucifixion en trouvant d'autres motifs et d'autres responsables. Ces adversaires de remplacement étaient tout trouvés : ce seraient les Juifs, et plus précisément ces Pharisiens que l'Église primitive avait espéré attirer dans son sein et dont le refus la décevait et l'irritait. C'est eux qui porteraient la faute, et d'adversaires de la jeune Église deviendraient adversaires du Jésus historique. D'où tous ces récits évangéliques de conflits entre Jésus et les Pharisiens, qui représentent d'ailleurs la couche la plus tardive, une couche plus ancienne parlant plutôt des scribes, et la couche la plus ancienne mettant en scène les grands prêtres avec les anciens et les scribes (p. 125). En réalité, Jésus a bien pu avoir quelques désaccords avec les Pharisiens, mais non ces conflits mortels dont parle l'Évangile. Il était des leurs, et les discussions qu'on lui prête avec eux ne sont que le reflet de discussions bien postérieures, entre la mission chrétienne et les Pha-

risiens récalcitrants. Bref, les Pharisiens du temps de Jésus n'ont été pour rien dans sa perte. Les seuls responsables sont les chefs sadducéens, et l'on a vu en quel sens réduit : sous la pression du pouvoir romain, qui est vraiment le grand responsable.

Si appuyée qu'elle soit de statistiques et d'utiles remarques, cette vue critique de l'évangile est d'un radicalisme qui va trop loin. Je doute que beaucoup de critiques, même avancés, consentent à signer cette phrase que Winter souligne et que je traduis fidèlement : « Tous les 'récits de controverse' de Marc, sans exception, reflètent des disputes entre 'l'Église apostolique' et son milieu social, et n'ont pas de racines dans les circonstances de la vie de Jésus » (p. 125). A défaut d'une discussion de détail, impossible à instituer ici, deux observations de base suffiront, touchant la forme, puis le fond. Winter tire argument du fait que les Pharisiens apparaissent comme adversaires de Jésus dans les ch. II à XII de Marc, tandis qu'ils disparaissent dans les ch. XIV-XV, où sont en scène les grands prêtres, soit seuls, soit avec les anciens et les scribes. Il en conclut que les Pharisiens appartiennent à une couche tardive des évangiles, écrite après les récits de la Passion et longtemps après les événements, avec le dessein d'exonérer les Romains en chargeant les Juifs. Une explication plus simple s'offre pourtant : les Pharisiens n'apparaissent plus en *Mc*, XIV-XV parce qu'il s'agit alors des Sanhédrites qui conduisent le procès; ils étaient nommés auparavant, dans les discussions mettant en cause leurs doctrines; et d'ailleurs ne se retrouvent-ils pas dans les « scribes » du sanhédrin? Mais le reproche de fond que mérite surtout Winter, c'est de méconnaître étrangement le vrai message de Jésus. C'est de faire de lui un Pharisien parmi les autres, en rayant d'un trait de plume ou, ce qui est pire, en ne percevant même pas cette originalité qui a dressé contre lui les chefs religieux de son peuple. Ce libéralisme à l'égard de la loi, cet universalisme fustigeant les étroitesses et annonçant l'accès des païens au salut, par-dessus tout cet amour des pécheurs et cette fréquentation des « impurs » qui ont tant scandalisé les gens « pieux » de l'époque : tout cela n'explique-t-il pas l'animosité et finalement la haine des intégristes, d'autant plus redoutable qu'elle se croyait sainte? Winter niera sans doute tout cela, comme il nie que Jésus se soit attribué aucun rôle transcendant. Mais je ne sais comment alors il explique la naissance du christianisme. Il fait songer au radicalisme anti-historique d'un Bultmann, mais je pense qu'il le dépasse. Une vie de Jésus sans heurt avec le judaïsme devient inexplicable, comme devient inexplicable ce Kérygme attesté par les Actes et par les Épîtres pauliniennes, plus ancien que la rédaction finale des Évangiles, et qui affirme invariablement la responsabilité des Juifs dans la mort de Jésus.

On ne peut se défendre de l'impression que, par delà l'argumentation littéraire et d'appareil scientifique, l'idée que les Juifs n'ont pu être les adversaires de Jésus ni la cause de sa mort joue ici comme une conviction préétablie. Ceci soit dit sans aucune imputation de mauvaise foi. On comprend au contraire fort bien cette conviction chez un auteur qui est lui-même juif, et qui peut dédier son livre « aux morts de Auschwitz, Izbica, Majdanek, Treblinka, parmi lesquels se trouvent ceux qui me furent les plus chers ». Les souffrances de son peuple, et les blessures d'une polémique séculaire souvent injuste, sont trop réelles pour qu'on ne sympathise pas avec respect à une telle réaction de défense. On doit même ajouter que le Dr Winter a su dominer l'aspect émotif du problème et situer sa discussion sur un plan délibérément objectif et scientifique. C'est ce

qui donne à son ouvrage la valeur d'une contribution utile, soit pour l'ensemble du problème, soit pour maints détails qu'il aura éclairés d'une lumière fraîche. Cet hommage étant sincèrement rendu à ses intentions et à sa réalisation, il est permis de maintenir que sa critique repose sur une conception hypercritique de la constitution des évangiles, dont l'excès met en cause beaucoup de ses résultats [4].

Pierre Benoit, O. P.

The Fourth Gospel and Jewish Worship. *A study of the relation of St. John's Gospel to the ancient Jewish lectionary system*, by Aileen Guilding. In-8° de 247 pp. Oxford, Clarendon Press, 1960. — Prix : 30 sh.

Depuis longtemps, on a fait remarquer la structure liturgique du quatrième évangile : les divers épisodes et discours y sont groupés autour des principales fêtes du calendrier juif. Partant de ce fait assez communément reçu maintenant, Aileen Guilding va beaucoup plus loin : elle estime que tout l'évangile fut composé en suivant l'ordre des leçons synagogales en usage au premier siècle de notre ère et que ces leçons ont fortement influencé la rédaction même des épisodes et des discours qui leur correspondent. Dans une première partie, elle reprend et développe une thèse bien connue, défendue spécialement par A. Büchler, selon laquelle le Pentateuque était divisé en 154 sections (*Sedarim*) qui devaient être lues durant un cycle de trois années lunaires, chaque sabbat comportant la lecture d'une section déterminée. Ces leçons étaient complétées par d'autres leçons tirées spécialement des écrits prophétiques (*Haphtarot*) et des Psaumes. Ce cycle triennal de lecture aurait commencé à prendre forme dès le retour de l'Exil à Babylone et il était certainement d'un usage courant à l'époque néotestamentaire. Il est probable toutefois qu'il y eut deux systèmes concurrents, l'un qui faisait commencer le cycle des leçons au début de Nisan, l'autre au début de Tishri; le premier semble avoir été le plus communément admis. Dans une seconde partie, de beaucoup la plus longue, Aileen Guilding analyse le quatrième évangile en fonction de ce cycle de lectures synagogales. Elle remarque d'abord que l'évangile se divise assez naturellement en trois parties : manifestation du Messie au monde (I, 19-IV, 53), manifestation du Messie aux Juifs (VI, 1-VII, 50; il faut intervertir les chap. V et VI); manifestation du Messie à l'Église (XIII, 1-XX, 31). Une introduction (I, 1-18) et une conclusion (XXI) complètent l'ensemble et l'on obtient donc un cycle de trois années. Par ailleurs, les chapitres de la troisième partie de l'évangile semblent reprendre, et dans le même ordre, les thèmes de la seconde partie, qui eux sont explicitement disposés selon l'ordre des fêtes du calendrier juif. On obtient les séquences suivantes : Pâques (VI et XIII), Nouvel An (V et XIV), Tabernacles (VII-IX et XV, 1-XVI, 24), Dédicace (X et XVI, 25-XVIII, 27), Purim (XI *b* et XVIII, 28-XIX, 27).

[4] Une remarque sur la forme : la rédaction, claire et vivante, n'évite pas assez les redites. Cela vient en partie de ce que certains chapitres ont d'abord paru isolément et dû se suffire à eux-mêmes; ainsi le début du chapitre sur Pilate (pp. 51-52) reprend des généralités déjà traitées dans l'Introduction. La composition de l'ouvrage, à partir d'études séparées, fait songer aux évangiles, issus de péricopes d'abord isolées. Peut-être un ingénieux critique pourrait-il faire la « Formgeschichte » de ce livre? Il le trouverait un peu décousu, un peu répétant, mais somme toute fort intéressant.

Aileen Guilding reprend alors l'analyse des différentes sections pour montrer que la rédaction des récits et discours des chap. VI et XIII a été influencée par les leçons synagogales du mois de Nisan (Pâques), celle des chap. V et XIV par les leçons synagogales correspondant à la fin de Tishri et au début d'Élul (Nouvel An), etc... Elle termine son exposé en procédant de même pour la première section de l'évangile de Jean (I-IV).

Que penser de ces analyses minutieuses? Il est indéniable que bien des contacts littéraires établis par A. Guilding entre telle section de l'évangile johannique et tel groupe de leçons synagogales sont des plus significatifs. Je me bornerai ici à développer un exemple particulier : *Jo.*, VI et les leçons de la deuxième partie du mois de Nisan (Pâques). L'utilisation du thème de la manne est explicite dans le discours sur le pain de vie (*Jo.*, VI, 30 ss) et correspond à *Ex.*, XVI et à *Nomb.*, XI, qui étaient lus respectivement la deuxième et la troisième année du cycle triennal. Par ailleurs, *Jo.*, VI, 37, 50, 51 seraient à mettre en relation avec *Gen.*, III, leçon du mois de Nisan pour la première année du cycle. Pour être probants, ces derniers rapprochements littéraires doivent être quelque peu complétés. M. Feuillet a montré récemment (*Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, 1960, sept.-déc.), combien tout le discours sur le pain de vie avait été influencé par l'utilisation de thèmes sapientiaux : Jésus est le pain de vie en tant que Sagesse et Parole de Dieu. Or, dans la tradition juive, la Sagesse (*Prov.*, III, 18) et la Thora (*Targumin* sur *Gen.*, III, 22-24) ont été données par Dieu aux hommes pour remplacer les effets de l'arbre de vie du Paradis terrestre, dont l'accès est maintenant interdit aux hommes. De même, en *Jo.*, VI, le Christ-Sagesse tient lieu à la fois d'arbre de la connaissance du bien et du mal et d'arbre de vie. Si quelqu'un en mange, il ne mourra pas (VI, 50, opposer à *Gen.*, III, 3), il ne sera pas « jeté dehors » (VI, 37; *Apoc.*, XXII, 14-15; opposer à *Gen.*, III, 23-24), il se nourrira du « pain de vie » (VI, 35, 48; opposer à *Gen.*, III, 22). Par ailleurs, *Jo.*, VI, 63, qui souligne l'opposition entre la « chair » qui ne sert à rien, et « l'esprit » qui vivifie, n'est-il pas un écho de *Gen.*, II, 7 et VI, 3? Nous aurions donc bien en *Jo.*, VI le thème de la création de l'homme et de la chute (*Gen.*, II-III) joint à celui de la manne (*Ex.*, XVI; *Nomb.*, XI), ce qui correspondrait effectivement aux leçons du temps de la Pâque de chacune des trois années du cycle triennal. A. Guilding note encore que *Is.*, LIV-LV était lu comme *haphtarah* à *Gen.*, VI, 9. Or *Is.*, LIV, 13 est cité explicitement en *Jo.*, VI, 45. Ici encore, le rapprochement peut être, je pense, complété. *Jo.*, VI, 5 ne doit pas se traduire : « Où achèterons-nous du pain... », mais « *comment* achèterons-nous du pain pour que ces hommes puissent manger? » Le *pothen* peut en effet avoir les deux sens (cf. *Jo.*, I, 48; LV, 11) et Philippe répond en faisant allusion, non pas au lieu désert, mais à l'importance de la somme qu'il faudrait dépenser et que les disciples ne possèdent certainement pas : « Deux cents deniers de pain ne suffiraient pas... ». Le miracle accompli par Jésus serait dès lors conçu dans la perspective de *Is.*, IV, 1-3 (texte sapientiel qui prépare déjà le discours sur le pain de vie) : « ...même si vous n'avez pas d'argent, venez, achetez du blé et consommez, sans argent, et, sans payer, du vin et du lait. »

Malgré ces contacts littéraires (et d'autres qu'il serait trop long de relever ici), on hésite à adopter toutes les conclusions de l'auteur. On fera des réserves tout d'abord sur la signification des correspondances de thèmes établies p. 49 entre les chap. VI-XI et XIII-XIX. On pourrait en effet en signaler beaucoup

d'autres, souvent plus étroites, entre d'autres sections du quatrième évangile, et qui ne répondent pas au schéma du cycle triennal. Ainsi, XIII, 33 reprend explicitement VII, 34-36 et VIII, 21-22; VIII, 14-19 offre des analogies manifestes avec V, 30-37 d'une part, avec XIV, 7-10 d'autre part; XVI, 5-33 reprend presque tous les thèmes de XIV; XI, 52 annonce déjà XVII, 21 s., etc... N'est-ce pas une des caractéristiques du quatrième évangile que ces répétitions de thèmes semblables, qui ont souvent l'apparence de doublets ou de triplets?

D'autre part, l'éventail des possibilités de contacts littéraires entre Jean et l'Ancien Testament est trop vaste pour que ces contacts soient toujours significatifs. Prenons par exemple *Jo.*, XIV, qui doit correspondre au Nouvel An de la troisième année. Les leçons du cycle juif de lectures ne seront pas restreintes à un seul sabbat, mais comprendront en fait les deux ou trois sabbats suivants. De plus, on tiendra compte, non seulement des leçons de la troisième année du cycle de lectures, mais encore des leçons correspondantes de la première et de la seconde année. On obtient donc de dix à quinze chapitres du Pentateuque avec lesquels il sera possible de compter. Ajoutons autant de chapitres des écrits prophétiques (*haphtarot*) et quelques Psaumes (p. 87, 7 Ps. différents), on voit que les possibilités sont vastes. D'autant plus que, deux systèmes de comput ayant été en usage dans le Judaïsme, les rapprochements sont établis en tenant compte, non seulement du cycle commençant au mois de Nisan, mais aussi, à l'occasion, du cycle commençant au mois de Tishri. Dans ces conditions, on peut se demander s'il ne serait pas possible d'établir des contacts théologiques entre tel chapitre de saint Jean et n'importe quel groupe de vingt à trente chapitres de la Bible (Pentateuque, Prophètes, Psaumes).

Il faudrait tenir compte également du problème de la composition littéraire du quatrième évangile. A la suite de nombreux commentateurs, A. Guilding intervertit l'ordre des chap. V et VI (VI correspondrait à la fête de la Pâque et V à la fête du Nouvel An). Je doute fort que l'évangile de Jean ait été édité avec une telle interversion, et c'est en fait un problème beaucoup plus complexe qu'il aurait fallu aborder. Il est certain, par exemple, que les chap. XV-XVII sont difficilement justifiables après la conclusion du discours en XIV, 31 et c'est pourquoi beaucoup d'auteurs estiment, soit que le groupe XV-XVII devait se placer primitivement avant le chap. XIV, soit que XV-XVII a été ajouté à un stade ultérieur de la rédaction évangélique, XVI étant un doublet de XIV (solution qui me semble la plus plausible). De toute façon, XVIII, 1 devait suivre primitivement XIV, 31. Or, très judicieusement, A. Guilding a rapproché *Jo.*, XIV, 31 de *Deut.*, II, 13, 24. Mais le rapprochement n'est-il pas beaucoup plus significatif si XIV, 31 est suivi immédiatement de XVIII, 1? A l'injonction de Dieu lue dans le Deutéronome : « Levez-vous, partez, passez le torrent de l'Arnon », correspondrait le texte johannique : « Levez-vous, partons d'ici... Jésus sortit alors avec ses disciples de l'autre côté du torrent du Cédron. » La marche de Jésus vers la mort et vers l'exaltation au ciel est le nouvel Exode du peuple de Dieu, l'entrée en terre promise. Si ces remarques sont justes, on voit que l'utilisation des thèmes de l'Ancien Testament, bien mise en lumière par A. Guilding, suppose un état de l'évangile antérieur à celui que nous avons actuellement et qui ne correspond pas à la structure de l'évangile telle que la suppose G.

En conclusion, j'admettrais volontiers que l'auteur du quatrième évangile a utilisé, dans une certaine mesure, les leçons synagogales lues à l'occasion de fêtes déterminées, et à ce point de vue, l'ouvrage de A. Guilding met en lumière

un grand nombre de rapprochements théologiques et littéraires entre le quatrième évangile et l'Ancien Testament qui permettent de mieux comprendre une des sources fondamentales de la pensée johannique. Il me semble cependant difficile d'admettre que tout l'évangile soit structuré en fonction de ces leçons synagogales; ou du moins, les preuves apportées en ce sens ne sont pas absolument convaincantes.

M.-É. Boismard, O. P.

Библия, или книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета, в русском переводе, с параллельными местами и указателем церковных чтений. — *Bible, ou livres de l'Écriture Sainte de l'Ancien et du Nouveau Testament, en traduction russe, avec les passages parallèles et le guide des lectures liturgiques.* — In-4° (26 × 20 cm), de 1272 pp. + 4 planches de cartes. Moscou, Édition du Patriarcat de Moscou, 1956. — Новый Завет Господа Нашего Иисуса Христа и Псалтирь, *Nouveau Testament de Notre Seigneur Jésus-Christ et Psautier.* In-8° (22 × 14 cm), de 544 pp. + 3 planches de cartes. Moscou, Édition du Patriarcat de Moscou, 1956.

Les traductions de l'Écriture Sainte publiées en Russie dès le début de l'évangélisation ont été, pendant de longs siècles, rédigées en slavon d'église. Cependant, par suite de l'évolution de la langue russe, elles ont cessé d'être comprises par le peuple, et il est devenu nécessaire d'en faire de nouvelles. C'est ainsi qu'on a procédé, en 1822, à la traduction en langue moderne des Évangiles, sous la direction de l'archimandrite Philarète, qui devait devenir plus tard le fameux métropolite de Moscou. Les éditions, soit des Évangiles ou des Psaumes, soit de la Bible entière, dues au synode de l'Église russe, ont été reprises souvent au XIX^e^ et au XX^e^ s., avec des modifications linguistiques plus ou moins importantes. La dernière dont nous ayons connaissance fut faite en 1918, c'est-à-dire en pleine guerre civile. La continuation de ces publications n'a pu être reprise que quarante ans plus tard; aussi la parution de ces deux volumes pourrait-elle être considérée comme un événement significatif.

Deux notes parues dans le Журнал Московской Патриархии Žurnal Moskovskoj Patriarkhii (Revue du Patriarcat de Moscou, N. 7, juillet 1956, pp. 76-78 et N. 9, septembre 1956, p. 79) nous renseignent sur la méthode adoptée pour l'élaboration de ces publications. Le texte en a été établi d'après les 16 éditions russes précédentes, en se servant principalement de l'édition synodale de 1908; on a consulté également les textes slave, grec et hébraïque. Les corrections n'ont été entreprises que dans le but de renouveler des formes désuètes et peu compréhensibles. Quelques archaïsmes ont cependant été respectés, pour conserver à certains passages toute leur solennité liturgique. En général, c'est dans les livres les plus anciens de la Bible que l'on a tenu à garder la forme traditionnelle. Contrairement à l'orthographe russe actuelle, on a laissé les majuscules aux noms de peuples, en les considérant comme des personnes morales collectives.

Les deux volumes publiés « avec la bénédiction du Très Saint Patriarche de Moscou et de toutes les Russies, Alexis » ont été rédigés avec le plus grand

soin. Ils comportent les indications des passages parallèles et la liste des péricopes pour les divers jours de l'année liturgique et pour les différentes circonstances de la vie. Les cartes sont exécutées d'après l'atlas biblique de D. M. Berezkin (1911). La présentation de ces deux livres : typographie, impression, papier, est des plus convenables. Contrairement à l'usage observé pour les moindres publications russes, il ne figure sur ces volumes absolument aucune indication bibliographique, le nom de l'imprimerie et l'importance du tirage ne sont même pas indiqués. C'est pourquoi il n'est pas possible de savoir dans quelle mesure ces publications ont pu satisfaire aux besoins du public russe, qui, aux dires des touristes occidentaux, manifesterait un vif intérêt pour la Bible. A l'étranger, l'édition complète de la Bible du Patriarcat a été très largement diffusée.

Paris. S. Szyszman.

BULLETIN

Évangiles. — Le Père Luigi Moraldi, aidé du P. Stanislas Lyonnet pour le N. T., a entrepris la publication d'une *Introduction à la Bible*, en langue italienne, avec le concours d'un certain nombre de collaborateurs. Le but de cette entreprise est de donner aux personnes cultivées, prêtres ou laïcs, un instrument de travail leur permettant de mieux comprendre et de mieux goûter la Parole de Dieu. En fait, c'est beaucoup plus qu'une simple « introduction », au sens courant du mot, qui nous est offerte. Chaque volume en effet comportera également toute une partie exégétique, relativement réduite dans le présent volume (160 pp. sur 560), mais beaucoup plus développée dans les suivants. Ouverte aux problèmes de la critique moderne, cette « introduction » ne veut pas se limiter aux seules solutions certaines; à chaque lecteur de faire la part entre ce qui est présenté comme certain, comme probable, comme possible, ou comme simple hypothèse de recherche. Le premier volume paru est le quatrième de la série, spécialement consacré aux *quatre évangiles* [1]. Un premier chapitre, de Piero Rossano, décrit le *milieu juif* dans lequel est né le christianisme : son organisation religieuse et civile, ses diverses tendances et partis, ses croyances religieuses et théologiques. On notera spécialement les développements sur la secte de Qumrân, dont on reconnaît de plus en plus l'importance pour une intelligence plus profonde du christianisme. On regrettera que ce chapitre ne soit pas complété par une étude parallèle du milieu hellénistique et des principales religions qui, hors du Judaïsme, se partageaient les faveurs du monde païen. C'est encore le P. Rossano qui a rédigé le chapitre suivant, sur la « préhistoire » des évangiles, depuis la prédication du Christ jusqu'à la rédaction de nos évangiles actuels. Traitant des positions critiques non catholiques, il porte un jugement nuancé et intelligent sur la Méthode de l'Histoire des Formes; lui-même d'ailleurs reconnaît l'influence qu'exercèrent sur la transmission des récits évangéliques les situations concrètes avec lesquelles l'Église ou les églises se trouvèrent confrontées. A propos de la tradition (p. 74), peut-être aurait-il été intéressant de faire allusion à l'importance de la transmission des traditions dans les écoles rabbiniques.

Un même auteur, Leone Algisi, a rédigé les trois chapitres traitant respectivement des évangiles de *Marc*, de *Matthieu* et de *Luc*. Il suit un schéma identique : structure de l'évangile (analyse et synthèse), son auteur, les sources qu'il a utilisées, ses grands thèmes théologiques, enfin la date de composition. A propos de l'évangile de Mc, on notera spécialement le soin avec lequel, dans l'analyse de la structure du livre, ont été relevés les « doublets » qu'il contient (VI, 14-16 et VIII, 29; VI, 7-13 et III, 13-15; VI, 34-VII, 37 et VIII, 1-26). Dans la section doctrinale, les deux paragraphes sur les titres de Jésus et sur le secret messianique sont les plus marquants.

[1] *Introduzione alla Bibbia. Corso sistematico di studi biblici*, a cura del P. Luigi Moraldi con direzione per il N. T. del P. Stanislao Lyonnet. Vol. IV : *I Vangeli*. Grand in-8° de 572 pp. Turin, Marietti, 1960. — Prix : 2700 lires.

Traitant des sources de l'évangile de Matthieu (pp. 184-187), Algisi semble se rallier à la théorie classique des « Deux Sources »; mais un peu plus loin (pp. 193-194), il semble envisager avec faveur l'hypothèse d'un original araméen. Le Matthieu grec actuel dépendrait donc : de *Mc*, du *Mt. ar.*, de la source Q et de sources propres. Pour le cas plus particulier de *Lc*, l'Auteur admettrait volontiers une influence des traditions johanniques sur le troisième évangile, spécialement dans les écrits de la Passion (p. 251). Notons encore la question de chronologie : *Mc* aurait été écrit quelques années avant la catastrophe de 70 (p. 150); *Mt. ar.* aux environs de 70; *Mt. gr.* pourrait avoir été écrit après la guerre de 70; quant à *Lc*, aucun indice certain n'oblige à en reporter la composition après 70.

L'étude du *quatrième évangile* a été confiée à Giacomo Danesi. Le problème de l'auteur de l'évangile est rapidement traité, en s'en tenant aux arguments assez communément admis chez les catholiques. La question de l'unité littéraire est bien exposée, sans toutefois que l'Auteur prenne nettement parti en faveur de telle ou telle solution proposée. Il se prononce plus résolument en faveur d'une structure de l'évangile organisée en fonction du drame que constitue l'opposition des ténèbres à la lumière (p. 301). Un bon chapitre rattache la pensée johannique aux grands thèmes de l'A. T. et du Judaïsme contemporain. Plus développée que dans les Synoptiques est la section consacrée aux « aspects doctrinaux ». Christologie, sotériologie, foi et connaissance, l'Église, les sacrements, la pneumatologie, l'amour, l'eschatologie, sont traités avec compétence. On s'étonne toutefois que, dans la Christologie, il ne soit pas fait mention des thèmes du Christ Sagesse et du Christ nouveau Moïse du nouvel Exode, qui tiennent une si grande place dans la théologie johannique. — La *question synoptique* fait ensuite l'objet d'un exposé très clair et très lucide de Luigi Moraldi. Sans vouloir prendre explicitement position en faveur de l'une ou l'autre des solutions proposées, il en montre les possibilités et les limites.

Le volume se complète par un certain nombre d'*exposés exégétiques* touchant, soit les évangiles synoptiques (généalogies de Jésus, les deux annonciations, le *Benedictus*, le Baptême du Christ, par G. Saldarini et L. Moraldi), soit le quatrième évangile (le Prologue, Cana, l'entretien avec Nicodème, le discours eucharistique, la prière sacerdotale, par G. Danesi), soit l'ensemble des évangiles (récits de la Passion, par G. Danesi et L. Moraldi).

Ce volume d'introduction a pour but de permettre une lecture plus fructueuse des évangiles. On saura donc gré aux auteurs d'avoir insisté surtout sur les aspects doctrinaux des problèmes qu'ils traitaient. Nul doute que leur œuvre n'aide les chrétiens à mieux comprendre et goûter la Parole de Dieu. Par ailleurs, s'adressant au grand public plus qu'aux spécialistes, leur critique reste prudente et, si elle ne craint pas d'ouvrir certaines portes (spécialement à propos des traditions synoptiques), elle reste attachée à la tradition catholique. Ajoutons que la présentation est excellente : large, aérée, agréable aux yeux; des cartes (reprises de l'Atlas Lemaire-Baldi) et des reproductions photographiques complètent heureusement l'ensemble.

M.-É. Boismard.

Le Congrès Biblique Franciscain, tenu à Rome en 1957, avait pris pour thème de ses travaux *les évangiles et la critique moderne;* les différentes communications qui y furent données viennent d'être publiées par les soins du P. Bonaventura

Mariani [1]. Après avoir souligné un certain nombre de rapprochements entre les écrits de Qumrân et l'évangile de saint Matthieu, le P. Osvaldo Marini en conclut que, plus que les ressemblances littéraires ou doctrinales, ce sont les ressemblances institutionnelles qui pourraient suggérer une influence des esséniens de Qumrân sur certains passages du premier évangile. — Analysant le dualisme « lumière/ténèbres » et « vie/mort » dans saint Jean et dans les écrits de Qumrân, le P. Luigi Capoferri pense que l'on peut admettre une influence orale des traditions qumraniennes sur le quatrième évangile. — Le P. Bonaventura Mariani analyse successivement les solutions du problème synoptique proposées par L. Vaganay et V. Taylor. Tout en reconnaissant le mérite de ces contributions, il les juge irrecevables. Une des principales objections faites à la thèse de Vaganay est qu'elle ne maintient pas l'unité substantielle du Matthieu araméen et du Matthieu grec. Quant à V. Taylor, il a le tort, entre autres, de ne pas accorder assez d'importance à la catéchèse de Pierre dans la rédaction du second évangile. — Malgré ses excès, la Méthode de l'Histoire des Formes eut le grand mérite de signaler l'importance du *Sitz im Leben* des textes pour les interpréter correctement. Le P. Benigno Benassi le montre à propos des controverses entre Jésus et les Pharisiens dans les évangiles synoptiques; les « dialogues » en particulier entre Jésus et ses interlocuteurs semblent bien en partie « créés » par les rédacteurs évangéliques et correspondent à un genre littéraire bien déterminé : celui des narrations populaires, qui veulent avant tout des situations concrètes et vivantes. — Contre les attaques des « rationalistes », le P. Emanuele Testa maintient l'authenticité johannique, l'historicité et l'unité du quatrième évangile. Il fait appel surtout : aux nouvelles découvertes archéologiques, aux écrits esséniens de Qumrân (Jean aurait écrit, en partie, pour corriger et compléter les messages de la secte essénienne) et au témoignage des *papyri* récemment publiés (à ce propos, je signale que le texte du Papyrus Egerton 2 n'a rien à voir avec le fragment de Tatien découvert à Doura Europos; il ne s'agit certainement pas de « la même œuvre », comme l'affirme le P. Testa, p. 138). — Contre les affirmations de certains critiques non catholiques, le P. Gregorio Calandra montre que, pour saint Jean, l'amour n'est pas une donnée métaphysique, restreinte, particulière, mais au contraire éthique et universelle. — Reprenant l'analyse exégétique et philologique des récits de l'ensevelissement du Christ, le P. Tito Robertella en conclut que les textes évangéliques, sainement interprétés, favorisent l'historicité du saint Suaire de Turin. — Le P. Igino Maistrello veut montrer comment les découvertes archéologiques modernes viennent confirmer les données topographiques des évangiles. A côté de bonnes remarques, on en trouvera beaucoup d'autres qui ne convaincront personne : comment, par exemple, le fait qu'une tradition byzantine a vénéré le « champ des Pasteurs » au Siyar el-Ghanam prouve-t-il la véracité du récit évangélique de *Lc*, II, 8 ss? — Après avoir exposé la théorie bultmannienne de la « démythisation », le P. Giuliano Gennaro indique les principales critiques qui lui ont été faites, par des auteurs comme Vögtle, Malevez, Schnackenburg, etc... — Dans un dernier article, le P. Adalberto Sisti cherche à déterminer les caractères et la finalité propre de l'enseignement biblique, le programme qu'il doit suivre et les moyens les plus propres à le réaliser, en accord avec les directives de la Commission Pontificale Biblique en date du 13 mai 1950.

M.-É. B.

[1] *I Vangeli nella critica moderna*, par divers auteurs, édité par les soins du P. Bonaventura Mariani, o.f.m. Grand in-8° de 244 pp. Turin, Società Editrice Internazionale, 1960.

On reproche volontiers aux exégètes de mener leur travail à un niveau de spécialistes où ils sont compris d'un petit nombre et ignorés de la masse. Il est donc bon de voir un Maître en Théologie et Docteur en Écriture Sainte comme le R. P. Richard T. A. Murphy, O. P., publier de petits commentaires très simples sur *les Évangiles des Dimanches* [1]. A vrai dire, il ne s'adresse pas au public chrétien de façon directe, mais par l'intermédiaire du clergé paroissial, dont l'homélie dominicale est un des principaux moyens d'enseignement. A ces confrères surchargés de besogne, et pas toujours initiés aux arcanes de la science biblique, il offre fraternellement l'aide de son expérience professionnelle et pastorale. Reprenant un par un les évangiles dominicaux, selon la suite du cycle liturgique, il propose de chacun une exégèse sommaire mais substantielle, éclairant de façon discrète et positive les difficultés, dégageant la doctrine et ses applications spirituelles, insistant volontiers sur les données concrètes d'histoire, de géographie, de coutumes, qui contribuent tant à rendre au récit sacré ses dimensions humaines d'incarnation. L'expérience de la Palestine que lui a acquise son séjour à l'École Biblique de Jérusalem lui vaut d'être précis et vivant, en même temps que son expérience de prêtre soucieux des brebis du Christ lui suggère, à la fin de chaque commentaire, des « Hints for Homiletics » qui aideront le prédicateur à faire entrer l'évangile dans la vie actuelle de ses auditeurs. Ce travail de vulgarisation pastorale, scientifiquement fondée mais accessible à tous, est un bel exemple de collaboration apostolique entre ouvriers de la vigne du Seigneur. On n'en attend qu'avec plus d'intérêt le livre parallèle sur les Épîtres dominicales que l'auteur nous fait espérer.

P. Benoit

Le Très Rév. Philip Carrington est bien connu par les deux ouvrages qu'il a déjà publiés sur le « calendrier chrétien primitif » et sur « l'Église chrétienne ancienne ». C'est dans la ligne de ses travaux antérieurs qu'il publie maintenant un *commentaire de l'évangile de saint Marc* [2]. Les péricopes sont étudiées selon les divisions qui correspondent au système de « lectures » suivi dans l'Église ancienne, tel que l'Auteur l'avait établi dans son premier ouvrage. Mais cette hypothèse de lecture influence assez peu le commentaire lui-même. Plutôt que de se livrer à une exégèse détaillée des diverses sections de l'évangile, Carrington en dégage surtout les lignes essentielles : il les replace dans leur contexte vétéro-testamentaire où elles plongent de profondes racines, et dans la tradition chrétienne vivante qui nous les a conservées. Un exemple fera bien saisir le genre littéraire de l'ouvrage. Pour la scène de la Transfiguration (*Mc*, IX, 2-8), nous ne trouvons aucun renseignement technique sur l'identification de la « montagne élevée », ni sur le sens de la « métamorphose » du Christ. L'essentiel du commentaire marque le lien entre cette scène et la théophanie du Sinaï, dont Moïse avait bénéficié; l'une et l'autre se caractérisant comme « vision de Dieu », et comme gage de la présence « actuelle » de Dieu au milieu de son Peuple. C'est dans cette ligne qu'il faut interpréter également la réflexion de Pierre : « dressons trois tentes... » Pierre voudrait dresser un sanc-

[1] Richard T. A. Murphy, O. P., *The Sunday Gospels*. In-8° de XIV-266 pp. Milwaukee, The Bruce Publishing Company, 1960. — Prix : 5 doll.

[2] Philip Carrington, *According to Mark. A Running Commentary on the Oldest Gospel*. In-8° de XII-384 pp. Cambridge, University Press, 1960. — Prix : 50 sh.

tuaire dans l'Israël du nord, puisque Dieu vient de s'y manifester. De même pour le récit de la multiplication des pains (VI, 30-44), l'Auteur s'attache surtout à mettre en lumière ses relations littéraires et théologiques avec d'autres récits de l'Ancien Testament (*Ex.*, XIX, 21 ; *Ps.*, XXIII ; *II Reg.*, IV, 42-44) et à le replacer dans le cadre de la célébration de la Pâque juive et de la Pâque chrétienne, auxquelles il contient de discrètes allusions. Ce commentaire permet donc de mieux comprendre les liens étroits qui unissent l'évangile de Marc à la tradition vivante du judaïsme et du christianisme. C'est ce qui en fait le principal intérêt.

M.-É. B.

La troisième édition du *Procès de Jésus* par J. Blinzler [1] compte 375 pages, contre 224 dans la deuxième (cf *RB*, 1959, p. 142) et 171 dans la première (cf. *RB*, 1953, pp. 452 s.). C'est dû en partie à une nouvelle présentation typographique, plus aérée et bien plus agréable. Mais c'est dû aussi au soin extrême avec lequel l'auteur a revu et enrichi son travail. A l'affût de tout ce qui paraît sur son important sujet, il en a tenu compte pour compléter sa bibliographie déjà si riche, et pour introduire dans le texte ou dans les notes sa réaction devant les apports les plus récents. Outre ces remaniements, qui courent à travers tout le volume et dont il serait infini de suivre le détail, il y a aussi l'addition substantielle de sections nouvelles : cinq Excursus et un chapitre. Après l'Excursus I, sur la Date du Procès de Jésus, qui s'est augmenté d'un paragraphe réfutant l'hypothèse de Mlle Jaubert, un nouvel Excursus II traite des « Serviteurs du Sanhédrin » : ces ὑπηρέται dont parle souvent l'Évangile ne sont pas à confondre avec la police du Temple; non Lévites, ils sont les huissiers, ou appariteurs, ou exécuteurs, et finalement bourreaux du tribunal qu'est le Sanhédrin. Ce sens suggéré par les sources juives est confirmé par les sources profanes; il s'applique bien aux divers passages des Évangiles et des Actes. L'Excursus IV, sur le lieu de réunion du Sanhédrin, a été augmenté et quelque peu alourdi : Blinzler paraît incliner maintenant à placer la séance qui condamna Jésus dans le local ordinaire du Sanhédrin plutôt que dans le palais de Caïphe. L'Excursus VIII, sur la Compétence du Sanhédrin, est lui aussi considérablement augmenté. Un nouvel Excursus X, sur la chronologie de Pilate, prouve que celui-ci a été destitué en fin 36 ou début 37, et non à Pâque 36, voire en 35, comme on l'a prétendu. L'Excursus XII, également nouveau, réfute V. E. Harlow, K. Bonhäuser et J. B. Tyson, qui prétendent de diverses manières qu'Hérode Antipas a joué le rôle principal et décisif dans la condamnation de Jésus. Dans un nouvel Excursus XV, le sens transitif de ἐκάθισεν en *Jn*, XIX, 13 est refusé : c'est bien Pilate qui s'est assis à son tribunal, dans un geste de jugement officiel dont l'historicité est maintenue contre Dibelius. Un nouveau chapitre a été écrit, sur la mise au tombeau, suivi d'un Excursus XVII où la description par Marc de l'assistance des femmes et de leur visite au tombeau le dimanche matin est défendue contre les objections de Daube et de Bultmann. Blinzler envisage que Marc a pu disposer de deux sources qui parlaient, l'une de deux femmes (XV, 47), l'autre de trois (XVI, 1). Mais l'addition de Nicodème à Joseph d'Arima-

[1] Josef Blinzler, *Der Prozess Jesu.* Das jüdische und das römische Gerichtsverfahren gegen Jesus Christus auf Grund der ältesten Zeugnisse dargestellt und beurteilt. Dritte, stark erweiterte Auflage. In-8° de 375 pp. Regensburg, Friedrich Pustet, 1960. — Prix : br. DM 15,50; rel. DM 18.

thie, dans le récit de Jean, ne paraît pas lui faire de difficulté. Dernier perfectionnement : un précieux Index des Sources citées (A.T., N.T., Apocryphes, Josèphe, Philon, écrits rabbiniques, auteurs païens, écrits patristiques et codes juridiques byzantins).

On ne sait qu'admirer davantage : l'extrême érudition avec laquelle l'auteur met son ouvrage à niveau des derniers progrès de la recherche, ou le talent qu'il a d'accumuler sa documentation nouvelle dans les Excursus et les notes, de façon à laisser au texte principal une allure coulante et accessible. Fort bon dès l'origine, son travail est devenu vraiment un « standard work » sur le Procès de Jésus. P. B.

Par mode de conférences préparant les chrétiens à la célébration de la Semaine Sainte, le pasteur Marc Kohler a tracé les portraits de trois *artisans* et de trois *partisans de la Croix* : d'une part Judas, Caïphe, Pilate; d'autre part, le Malfaiteur (ou le Bon Larron), le Centenier, le Disciple que Jésus aimait [1]. L'idée est intéressante et sa mise en œuvre ingénieuse. Assurément, il ne suffit pas de scruter les textes de près, il faut même leur ajouter un peu, pour parvenir à des reconstitutions psychologiques dont les évangélistes ne se souciaient pas. Il se peut, comme Kohler le redit après bien d'autres, que Judas ait agi moins par avarice que pour forcer Jésus à se déclarer, et que ce soit sa démarche, encouragée par Jésus lui-même (*Jn*, XIII, 27), qui ait précipité les événements. Je doute davantage que Caïphe ait eu le rôle majeur qu'il lui assigne; il ne faudrait pas oublier Anne, et d'autres encore. D'où savons-nous, d'autre part, que Pilate s'était engagé auprès de Caïphe à condamner Jésus rondement et les yeux fermés, si bien que ses résistances et ses tergiversations ont été ensuite pour les chefs juifs une surprise exaspérante? Pour expliquer cette volte-face supposée du gouverneur, Kohler donne sans doute trop d'importance au songe de sa femme, trait rapporté par Matthieu seul et qui peut être discuté. Le Bon larron est présenté comme un Zélote qui abdique les méthodes violentes de sa secte devant la souveraine et efficace douceur de Jésus. L'origine païenne du Centenier est longuement prouvée, et sa confession finement analysée dans ce qu'elle comporte d'explicite et d'implicite. Enfin le Disciple que Jésus aimait n'est pas saint Jean, car aucun apôtre ne pouvait et ne devait participer au supplice du Maître. Il est Lazare, selon une hypothèse déjà ancienne que Kohler fait sienne avec ardeur; et si Jésus l'associe à sa mère, c'est pour accomplir le *Ps.*, XXII, 10-11, tout comme par les traits de la soif et du tirage au sort. Tout cela est ingénieux et suggestif, sinon toujours nouveau, du moins dit avec une conviction oratoire, dans un style d'ailleurs simple, voire familier [2]. La psychologie n'est pas seule en cause; à partir d'elle le pasteur Kokler sait dégager des vues théologiques de valeur parénétique. Enfin il justifie ses principales options dans de longues notes où il se montre bien informé. Érudition de seconde main, mais sérieuse. Ce petit livre sans prétention ne renouvelle pas le problème de la Passion. Mais il fait réfléchir sur ses dimensions spirituelles et offre au lecteur chrétien des vues nouvelles ou au moins renouvelées, parfois discutables, mais profitables aussi.

P. B.

[1] Marc KOHLER, *Artisans et partisans de la Croix* (Coll. La Foi et la Vie). In-12 de 173 pp. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1961.

[2] Légère faute de goût : « L'affaire de Judas n'est pas une entreprise à responsabilité limitée » (p. 23), pour dire que Judas, instrument de Dieu, reste responsable,

Actes des Apôtres. — Dans son ouvrage de 1950 sur « les problèmes du Livre des Actes d'après les travaux récents » (cf *RB*, 1951, pp. 287 s.), dom J. Dupont avait traité en quelques pages des *Sources du Livre des Actes* : c'est ce sujet qu'il vient de reprendre d'une façon beaucoup plus détaillée dans un ouvrage spécial [1]. Son enquête ne se limite plus aux années 1940-1950 mais remonte aussi loin qu'il faut dans l'histoire de la critique, c'est-à-dire au XIX^e^ s., voire à la fin du XVIII^e^ s. L'index des auteurs étudiés ne compte pas moins de 188 noms propres. La recherche n'est pourtant pas accablante, car elle a éliminé les travaux peu profitables et organisé ceux qu'elle retenait selon un cadre commode et clair. Une première partie s'intitule « La critique des sources » et porte en fait sur la première moitié du livre des Actes. Après les hypothèses d'une « source unique », ouvrage primitif remanié, viennent celles de « sources parallèles » (Spitta, Jüngst et surtout Harnack), celles de « sources complémentaires », hiérosolymitaine, césaréenne, antiochienne, etc.; cette dernière fait d'ailleurs l'objet d'un chapitre spécial, où sont examinées les explications de Wendt, Jeremias, Bultmann, Benoit. La deuxième partie, concernant « la critique des formes », est consacrée à la deuxième moitié des Actes. Ici en effet on cherche moins à dépister diverses traditions venues de milieux différents qu'à caractériser le genre littéraire de ces récits de voyages où apparaît souvent le « nous ». « Mémoires » de Norden, « Itinéraire » de Dibelius ou de Cadbury, « Rapport missionnaire » de Kragerud, « Diaire » de Trocmé, toutes ces explications sont examinées, avec les réactions d'un Nock, d'un Haenchen ou d'un Schille.

Disposant d'une bonne bibliothèque, ainsi que de temps, de patience et de lucidité, dom Dupont a pris la peine de dépouiller cette immense littérature et de communiquer le fruit de son travail aux lecteurs moins bien partagés. Ce sont des résumés objectifs et clairs, plus ou moins détaillés selon l'importance de l'auteur et de sa thèse. Souvent il doit se contenter d'un mot bref, ou simplement du contexte, pour suggérer l'accueil que mérite ou ne mérite pas telle opinion. Mais parfois il intervient, comme un arbitre qui compte les coups et choisit le vainqueur; ainsi quand il donne raison à Jeremias contre Haenchen ou Reicke dans l'explication juridique des deux comparutions devant le Sanhédrin (*Act.*, IV et V), ou encore quand il approuve nettement l'exégèse du Prologue par Cadbury, selon laquelle Luc déclare avoir suivi de près et depuis longtemps (comme témoin) les événements dont il va écrire, et prépare ainsi les sections où il se mettra en scène par le « nous ». Il faut aussi relever l'apport original et très intéressant des pp. 150-156 : à l'aide encore de Cadbury, on y relève dans toute l'œuvre de Luc, et en particulier dans l'évangile, deux caractéristiques : « relevé d'étapes » et « renseignements sur l'hospitalité », qui se reflètent à merveille dans « l'itinéraire » de la deuxième moitié des Actes et invitent à y reconnaître le génie propre de « l'auteur à Théophile ». Par ces réactions personnelles comme par la lucide mise en ordre d'une littérature fort embrouillée, l'ouvrage de dom Dupont rendra aux exégètes un service signalé et ne manquera pas de stimuler la recherche dans un domaine encore bien obscur.

P. B.

[1] Dom Jacques DUPONT, *Les sources du Livre des Actes. État de la question*. In-8 de 168 pp. Bruges, Desclée De Brouwer, 1960.

Saint Paul. — Le *repas eucharistique selon saint Paul* [1], tel est le sujet d'une thèse présentée par Paul Neuenzeit en 1958 devant la faculté de théologie de l'université de München, sous la direction du Prof. Josef Schmid, et avec les conseils de O. Kuss, H. Schürmann et R. Schnackenburg. La première des trois parties (pp. 19-66) donne une analyse cursive des chap. XI et X de la *I Cor.*, pour situer dans leur contexte les passages où Paul parle de l'Eucharistie et dégager leur genre littéraire. Paul, qui traite si souvent et formellement du Baptême, n'évoque qu'ici l'Eucharistie, et d'une façon occasionnelle. Il en parle pour réformer les abus pratiques d'un sacramentalisme en danger de magie, auquel il oppose la conscience requise de la foi, et d'un enthousiasme eschatologique indiscret, auquel il rappelle que ce sacrement proclame la mort du Seigneur. Mais ce qui rend particulièrement précieux ces développements occasionnels, c'est que, pour convaincre plus sûrement ses lecteurs, l'apôtre s'appuie sur des formules traditionnelles qu'il récite : *I Cor.*, X, 16 et XI, 23-25. L'exigence de son argumentation comporte qu'il les reproduise bien fidèlement, et ceci est confirmé par la deuxième partie (pp. 67-123), qui étudie entre autres choses la *Paradosis* chez saint Paul, mise en œuvre par les formules de *I Cor.*, XI, 23^{a}, et qui voit dans 23^{b}-25 un *Kultbericht* relevant du *Kerygma* au même titre que les confessions de foi, les Logia de Jésus, etc. Un examen minutieux de ces versets fait même conclure à P. Neuenzeit que ce récit pré-paulinien de l'institution eucharistique est le plus archaïque qui nous soit parvenu, non seulement antérieur à celui de Marc (avec Schürmann contre Jeremias), mais aussi à celui de Luc (contre Schürmann). L'exploitation théologique à laquelle est consacrée la troisième partie (pp. 125-235) confirme ces conclusions littéraires en élaborant le donné traditionnel ainsi transmis. Elle le fait sous trois chefs : la proclamation de la mort du Seigneur, les dons eucharistiques, l'Eucharistie et l'Église. Pour expliquer la présence actuelle de la mort du Christ dans l'Eucharistie, Neuenzeit étudie les thèmes « fonctionnels » de καταγγέλλω, τοῦτο ποιεῖτε, ἀνάμνησις, puis il récuse les catégories étrangères des « mystères » hellénistiques ou de la philosophie moderne, enfin il recourt à la notion proprement biblique de la « personnalité corporative » : la mort du Seigneur, source du salut pour la communauté qu'il porte en lui, est présente lorsqu'il communique ce salut à cette communauté dans le rite eucharistique. Chemin faisant, Neuenzeit estime que le thème de la Pâque n'est pas important pour la conception paulinienne de l'Eucharistie, et aussi que cette mort salvifique, dont le lien avec l'Eucharistie remonte à Jésus lui-même, n'est encore conçue par Paul que comme l'expiation substitutive du Serviteur. L'idée de la mort « sacrifice » ne serait apparue que plus tard, et précisément grâce à l'Eucharistie, quand les éléments Corps et Sang en seront arrivés à être conçus comme « Opfermaterie », ouvrant ainsi la voie au thème du « sacrifice ». Cette évolution serait perceptible dans le récit de l'Institution par Marc, où σῶμα et αἷμα sont mis en un parallèle plus formel que chez Paul, et où le « sang de l'alliance » se réfère à *Ex.*, XXIV, 8, c'est-à-dire au sacrifice qui fonde l'alliance. On trouvera pp. 169-171 un intéressant tableau des étapes successives que Neuenzeit croit discerner dans la prise de conscience, par le christianisme primitif, de l'Eucharistie comme sacrifice. Le « Sakramentsrealismus »,

[1] Paul NEUENZEIT, *Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung.* Studien z. A. u. N. T., hsg. V. Hamp et J. Schmid, Band I). In-8° de 256 pp. München, (Kosel-Verlag, 1960. — Prix : DM 28.

qui de l'action globale du repas tourne son attention vers les « éléments » concrets et distincts du pain-Corps et du vin-Sang, n'apparaît selon lui qu'après un certain temps de réflexion théologique, notamment dans le récit de Marc. Mais il reconnaît que ce réalisme est déjà sous-jacent aux textes pré-pauliniens de *I Cor.*, x, 16 et xi, 27, et réfute les interprétations trop purement « pneumatique » ou « mystique », tout en croyant devoir concéder que Paul ne s'intéresse pas à ce réalisme en lui-même mais seulement à cause des Corinthiens qui n'en tiennent pas assez compte (?).

Pour n'offrir pas des problèmes aussi délicats, le thème « Eucharistie et Église » n'en est pas moins riche. Neuenzeit l'explore à l'aide de la « nouvelle alliance » de *I Cor.*, xi, 25 et de la formule « un pain — un Corps » de *I Cor.*, x, 17. Étudiant à ce propos le thème plus général du « Corps du Christ », il envisage volontiers certaines influences gnostiques. Enfin viennent de belles pages sur les relations de l'Eucharistie avec l'eschatologie, le jugement, la morale. Elle est bien située comme le sacrement de l' « entre-temps », qui après l'initiation du Baptême, accompagne le croyant dans sa marche du passé de la Croix au futur de la Gloire par le présent de l'union symbolique et réelle au Christ mort et ressuscité. L'ouvrage se termine par une Bibliographie et de bons Index.

Il représente une monographie de valeur, bien informée, méthodique, intelligente. L'antériorité du récit paulinien de l'institution par rapport à celui de Marc, qui commande ses principales conclusions, en est l'élément le plus personnel, mais aussi le plus contestable. Les arguments de la thèse inverse gardent à mes yeux une grande valeur. Sur l'un ou l'autre point, le texte de Paul paraît être secondaire, et l'exégèse ici donnée de Mc exagère peut-être l'opposition entre lui et Paul, comme aussi elle a le désavantage de retirer à Jésus l'énoncé déjà très net des « éléments » eucharistiques et la référence au sacrifice de l'alliance de *Ex.*, xxiv, 8; enfin elle renonce trop facilement au cadre pascal de la dernière Cène. Mais, si l'on hésite ainsi à suivre Neuenzeit en plusieurs points importants de sa thèse, on n'en retire pas moins un réel profit de son diligent travail.

P. B.

Un nouveau volume du commentaire hollandais protestant du Nouveau Testament dont nous avons déjà présenté plusieurs tomes (*RB*, 1955, p. 453; 1957, pp. 140 s.; 1959, pp. 149 s.; 1960, pp. 449-451) contient les *Épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens* [1]. C'est la même présentation soignée, la même exégèse sérieuse d'orientation, plus pastorale que critique, la même prudence conservatrice. F. W. Grosheide s'est chargé d'*Éph.* Dans une introduction très brève, il situe sommairement les problèmes et c'est pour rejeter toute influence gnostique et maintenir l'authenticité paulinienne intégrale. Même chose dans l'introduction à *Col.* par Ridderbos, encore que celui-ci soit plus détaillé, plus nuancé et consente à donner une sommaire bibliographie. Tous deux placent à Rome la composition de ces épîtres, ce qu'on leur accordera sans peine, mais leur comparaison littéraire des deux écrits reste sommaire et néglige ces curieuses et maladroites reprises de *Col.* par *Éph.* qui posent un réel et difficile problème. Au

[1] F. W. Grosheide, *De brief van Paulus aan de Efeziërs;* Herman Ridderbos, *Aan de Kolossenzen* (Commentaar op het N. T.). In-8° de 244 pp. Kampen, J. H. Kok, 1960. — Prix : relié 12,75 fl.

fait, ils se soucient moins de discussions techniques et critiques, que d'une exégèse attentive du texte. Sur ce terrain qu'ils ont choisi, on ne peut que rendre hommage à leur érudition et à leur zèle, même si l'on reste plus d'une fois insatisfait. Ainsi Grosheide pose au texte bien des questions, mais ce ne sont pas toujours celles qu'on attendrait, et les réponses données sont parfois un peu courtes. Une certaine négligence du milieu ambiant interdit de donner leur pleine valeur à certains thèmes. Non seulement celui du Corps du Christ paraît nettement sous-estimé (une « image »), mais on aurait attendu quelque chose de plus profond sur ceux de plérôme, de tête, de paternité cosmique (III, 14 s.), des quatre dimensions (III, 18). Peut-on commenter v, 6 ss sans évoquer Qumrân? et ne voir en v, 26 que le baptême sans parler aussi du bain de la fiancée? Le commentaire de Ridderbos est plus complet et mieux distribué. L'exégèse de chaque verset ou groupe de versets est suivie d'une section en caractères différents où sont données toutes les justifications philologiques et critiques de l'interprétation adoptée. On trouvera là une présentation solidement informée des diverses opinions. Les solutions préconisées ne sont pas, il est vrai, plus larges que celles de Grosheide. Les écrits de Qumrân sont évoqués à propos de *Col.*, I, 13; mais leur contribution si importante à l'intelligence de I, 12 ne semble pas avoir été perçue. Rejetant toute influence de la gnose et de Philon sur I, 15, Ridderbos ne veut même pas en accorder une aux écrits sapientiaux de l'A.T., sous prétexte que la vraie source est la révélation de la personne même de Jésus. Mais ceci n'exclut pas cela : il est bien vrai que Jésus est Image de Dieu d'une façon plus personnelle que la Sagesse, mais cela n'empêche pas que Paul, Jean, et tout le N.T., se soient servis de cette préparation vétérotestamentaire pour comprendre et exprimer le mystère du Christ. On me pardonnera de ne pas penser comme Ridderbos sur le Christ Tête, le Plérôme, etc., étant donné ce que j'en ai écrit (*RB*, 1956, pp. 5-44) et que d'ailleurs il ignore. L'exégèse de I, 24 me paraît bonne, mais d'autres solutions sont moins satisfaisantes : le mystère de I, 27 serait le Christ lui-même présent dans sa communauté, et pas spécialement parmi les païens; les « éléments du monde » (II, 9) ne seraient que la doctrine élémentaire et imparfaite des adversaires; il n'y aurait aucun lien entre II, 14 et 15, c'est-à-dire entre la loi et les Puissances célestes! L'esquisse sur l'erreur colossienne (pp. 198-202) se ressent évidemment de cette courte vue. Je n'y vois non plus aucune allusion au rapprochement possible avec les Esséniens. On ne demandera donc pas à ces deux commentaires une orientation d'avant-garde sur les problèmes, et l'on y apprendra peu de choses vraiment nouvelles. On profitera pourtant à les consulter, car il n'est pas possible qu'on ne tire quelque avantage d'un travail aussi consciencieux et valeureux.

P. B.

La brochure du P. Conleth Kearns sur *l'Église Corps du Christ selon saint Paul* [1] est riche et substantielle dans sa brièveté. Après une introduction au problème, les textes utiles sont examinés par ordre, d'abord dans les Grandes Épîtres, ensuite dans celles de la Captivité. Un chapitre de conclusion résume la doctrine et ses applications morales. Adressée au grand public par un exégète de métier,

[1] Conleth Kearns, o. p., *The Church, The Body of Christ According to Saint Paul.* In-12 de 56 pp. Dublin, St. Saviour's, Dominican Publications, 1960. — Prix : 2 sh.

cette monographie est à la fois solide et bien accessible [1]. Outre l'Encyclique « Mystici Corporis », elle invoque souvent les Pères de l'Église et les exégètes récents. La référence foncière du corps « mystique » du Christ à son corps personnel a été bien perçue; l'énoncé de la page 11, qui pouvait donner à ce sujet quelque inquiétude, est utilement repris et complété par la suite, en particulier pp. 40 s. Dans certains cas cependant, tel que *I Cor.*, XII, 13 (pp. 20 s.), le P. Kearns garde quelque timidité; ici comme à propos du Plérôme, il préfère « follow the beaten track » (p. 27). Sur un point j'aurais aimé que l'analyse se fît plus profonde : sur les rapports de l'Esprit Saint avec le Corps ecclésial dont il est « l'âme ». De bonnes choses sont dites à ce sujet (pp. 21, 33 s., 42 s.), mais on atteindrait mieux la source de la doctrine en remontant à l'œuvre que l'Esprit a faite d'abord dans la personne même du Christ, le sanctifiant et le ressuscitant. Si le Christ le communique aux fidèles comme « son Esprit », c'est parce qu'il se l'est d'abord assimilé de façon totale. C'est cette action de l'Esprit Saint dans le corps personnel du Christ qui explique en définitive son action dans ses membres, notamment l'action sacramentelle. Quoi qu'il en soit de cet approfondissement possible et désirable, la brochure du P. Kearns n'en représente pas moins un exposé équilibré et de belle qualité, qui introduira utilement de nombreux chrétiens à l'un des thèmes les plus importants de saint Paul.

P. B.

Les *citations des Psaumes* sont particulièrement nombreuses *dans l'épître aux Hébreux*, et S. Kistemaker a jugé utile de leur consacrer une étude spéciale [2]. Après avoir précisé que *Héb.* ne cite pas de mémoire, mais suit un texte apparenté à la version des LXX (auquel il ne craint pas d'ailleurs de faire subir quelques modifications littéraires), Kistemaker analyse la méthode herméneutique de *Héb.*, qui offre des analogies manifestes avec les *pesharim* que nous ont fait connaître les textes de Qumrân (à noter spécialement : substitution de mots dans la citation, pour mieux mettre en évidence le point essentiel; longueur des passages cités, suivis de leur interprétation; répétition de mots, de phrases ou de sentences de la citation). Dans *Héb.*, cette méthode herméneutique est utilisée dans un but très précis : montrer que les prophéties anciennes se sont accomplies dans la personne du Christ. La méthode exégétique est facile à discerner : *Héb.* part de quatre citations de Psaumes (*Ps.*, VIII, 4-6; XCV, 7-11; CX, 4; XL, 6-8) qui lui donnent le thème principal de sa lettre : l'humanité du Christ (semblable à nous), sa foi et sa fidélité, son sacerdoce, les effets de son rôle sacerdotal. Toutes les autres citations sont en dépendance de ces citations-clefs. Un dernier chapitre met en relief les principaux motifs théologiques de l'épître, spécialement le thème de la supériorité du Christ et le souci de développer l'exégèse des textes bibliques en fonction d'événements ou de personnages concrets, mentionnés spécialement dans la Genèse ou dans l'Exode. Ce travail consciencieux permet de mieux comprendre les méthodes herméneutiques et

[1] Les quatre chapitres ont été d'abord quatre conférences données en 1957, qui ont paru ensuite dans *The Irish Ecclesiastical Record*, juil. et sept. 1958; jan. et mai 1959. Elles sont reprises ici avec très peu de changements.

[2] Simon KISTEMAKER, *The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews*. In-8° de 167 pp. Amsterdam, Wed. G. van Soest N. V., 1961.

exégétiques, non seulement de l'auteur de l'épître aux Hébreux, mais aussi du christianisme primitif, en référence aux procédés en usage dans certains milieux juifs contemporains du Christ.

M.-É. B.

Théologie du N. T. — La notion de foi tient une place centrale dans la révélation chrétienne. Mais donne-t-on d'ordinaire à ce concept sa signification exacte? Pierre Valloton en doute, et c'est pourquoi il a écrit son livre sur le *Christ et la Foi*[1]. Les commentateurs du Nouveau Testament ont été orientés dans une fausse direction parce qu'ils ont mal compris l'expression paulinienne centrale : « la foi du Christ » (*Rom.*, III, 22, 26; *Gal.*, II, 16, 26; III, 22; *Phil.*, III, 9). Il ne s'agit pas de notre foi dans l'œuvre salvifique du Christ, mais de la foi que le Christ eut dans l'efficacité de son œuvre de salut; le génitif est subjectif, et non objectif. Ces conclusions valent également pour un grand nombre de textes où le mot « foi » est employé absolument, spécialement dans les textes où il est question de la justification : si Paul oppose la justification par la foi à la justification par les œuvres de la Loi, ce n'est pas pour substituer notre foi à nos œuvres (ce qui serait encore donner à l'homme sujet de se glorifier), mais c'est qu'il substitue aux œuvres de la Loila seule foi que le Christ eut dans l'efficacité de sa mission; c'est par cette foi que l'homme est maintenant justifié. Après avoir cherché à établir ce point en faisant l'exégèse des principaux textes pauliniens qui parlent de la foi, Vallotton en tire les conclusions pour élaborer une véritable théologie de la foi. La foi de Dieu (cf *Rom.*, III, 3), c'est la confiance absolue que Dieu a dans l'homme et dans son salut, envers et contre la chute, grâce à Jésus-Christ. La foi du Christ, c'est en même temps son obéissance à la volonté de son Père et sa confiance dans l'œuvre de sa croix pour le salut du monde. La foi du chrétien est inséparable de la foi de Dieu et de la foi du Christ : c'est la foi du Christ qui vient en nous et qui nous pousse à croire en Jésus-Christ. Nous ne pouvons songer ici à suivre l'auteur dans tous les méandres de sa pensée. Constatons simplement que tous les efforts déployés pour nous prouver que la justification par la foi signifie que nous sommes justifiés par le fait que le Christ a cru en l'efficacité de sa mission, ne nous ont pas convaincu. Il est vrai que, en *Rom.*, III, 21-31, les expressions de Paul sont amphibologiques. Mais Paul précise sa pensée au chap. IV, en évoquant l'exemple d'Abraham. Il établit un parallélisme évident entre la foi d'Abraham, que Dieu lui a comptée pour justice, et la foi du chrétien, que Dieu lui compte aussi pour justice. Pour être justifiés, Abraham et le chrétien ont cru en la puissance de Dieu capable de vivifier les corps morts (le sein de Sarah, le Christ). Ce thème est traité à nouveau en *Rom.*, X, d'une façon beaucoup plus claire qu'au chap. III : il faut croire que Dieu a ressuscité Jésus d'entre les morts, et c'est cette foi qui conduit à la justice (*Rom.*, X, 9-10); pour cette raison, l'homme est justifié « en suite de la foi » et non grâce à la loi (X, 5, 6). De même, en *Col.*, II, 12, Paul ne veut pas dire que c'est la foi de Dieu qui nous ressuscite (*sic*), mais que l'homme ressuscite en croyant en la force du Dieu qui a ressuscité le Christ (cf. *Éph.*, I, 19). Toute l'exégèse que l'on nous propose ici est vraiment trop fantaisiste. C'est

[1] Pierre VALLOTTON, *Le Christ et la Foi. Étude de théologie biblique.* Grand in-8° de 172 pp Genève, Labor et Fides, 1960.

à partir de ces textes parfaitement clairs (sans parler de *Jac.*, II, 20-26, dont V. ne souffle mot) qu'il aurait fallu interpréter l'expression difficile : l'homme est justifié, non par les œuvres de la loi, mais « par la foi du Christ »; c'est-à-dire en croyant à l'œuvre salvifique de Dieu réalisée dans et par le Christ.

M.-É. B.

A la suite de saint Thomas, nos traités modernes de théologie envisagent l'étude de *la puissance de Dieu* d'un point de vue essentiellement métaphysique. Dans la Bible au contraire, cette puissance est le principe même du salut des hommes, comme le montre bien Pierre Biard [1]. Dans la première partie de son ouvrage, il étudie la puissance de Dieu dans l'A. T. : elle se manifeste tout au long de l'histoire du peuple saint, qu'elle dirige à son gré; elle transparaît dans l'œuvre créatrice (effet et signe de la puissance divine); elle sauve le peuple saint, non seulement de la captivité d'Égypte, mais encore du péché et du mal. Cette mise en œuvre de la puissance salvifique trouve son accomplissement définitif dans le Christ Jésus. Déjà les Synoptiques nous montrent le rayonnement de sa puissance qui délivre les hommes de l'emprise de Satan et du mal. Mais ce sont surtout des théologiens comme Jean et Paul qui ont mis en évidence l'action salvifique de la puissance de Dieu, agissant d'abord dans le Christ pour le ressusciter des morts, puis se répandant dans le monde à partir du Christ ressuscité pour donner la vie aux fidèles. Cette théologie si riche est très bien mise en lumière par l'Auteur, qui se laisse guider avant tout par une analyse minutieuse des textes bibliques. Il a spécialement insisté sur l'interprétation, si controversée, de *Rom.*, I, 4. Avec lui, je suis prêt à admettre que, dans le rapport résurrection-puissance, le Christ n'est pas seulement passif : non seulement la puissance de Dieu a ressuscité le Christ, mais c'est à partir du Christ ressuscité, et par lui, qu'elle se répand sur tous les hommes qui croient. En ce sens, la résurrection du Christ est bien rayonnement de puissance. Mais je reste persuadé que, pour Paul, la perspective fondamentale est que c'est Dieu qui agit dans et par le Christ. Il ne s'agit pas de la puissance du Fils, mais de la puissance de Dieu (le Père). C'est évident pour *Éph.*, I, 19 ss; c'est implicite même dans *Phil.*, III, 10, car la « puissance de la résurrection » du Christ n'est autre que « l'énergie de Celui qui *peut* tout lui soumettre » (III, 21). Par ailleurs, pour interpréter *Rom.*, I, 4, il ne faut pas oublier que Paul reprend probablement une ancienne formule kérygmatique qu'il faut comparer aux formules (liturgiques) de *I Tim.*, III, 16 et *I Petr.*, III, 18 (même opposition « chair/esprit », dans des contextes identiques). Si le rapprochement est valable, l'expression « Fils de Dieu » de *Rom.*, I, 4 ne doit pas s'interpréter au sens « divin » proprement dit, mais au sens messianique, comme en *Act.*, XIII, 33. Il ne s'agit donc pas du Fils de Dieu qui retrouve sa puissance de Fils, mais de Jésus intronisé Messie (cf. *Ps.*, II, 7) en suite de sa résurrection. Le « en puissance » désignerait la puissance de Dieu (du Père) sous un double aspect : en tant qu'elle agit dans le Christ pour le ressusciter, et en tant que, à partir du Christ ressuscité, elle se répand sur tous les chrétiens. Quoi qu'il en soit de ce point particulier, le livre de Biard présente le grand intérêt de montrer aux chrétiens que la foi telle que la conçoit la Bible n'est pas simple adhésion de l'intelligence à des vérités abstraites, mais représente la réponse de l'homme au salut conféré par la puissance de Dieu.

[1] Pierre BIARD, *La puissance de Dieu* (Travaux de l'Institut Catholique de Paris, n. 7). In-8° de 206 p. Paris, Bloud et Gay, 1960. — Prix : 19,80 NF.

L'homme est sauvé précisément en croyant à la vertu de la puissance salvifique de Dieu, agissant dans et par le Christ ressuscité.

M.-É. B.

Sous le titre « Ton Règne », Nicola Brunori, établi médecin traitant à New York depuis 1907, a rassemblé une série de conférences sur *le christianisme social*, données en italien, à la station radiophonique WHOM de New York, en novembre et décembre 1944 [1]. Dans ces quinze conférences, il dégage les grandes lignes d'une doctrine sociale chrétienne à la lumière de l'enseignement biblique, spécialement de l'enseignement évangélique. Les idées sur lesquelles il insiste le plus sont celles de la paternité de Dieu et de la fraternité des hommes, qui fondent la loi de l'amour fraternel qui seule peut sauver l'humanité en péril. Mais ces conférences traitent également de tous les problèmes qui mettent en jeu les fondements mêmes de la société moderne : pauvreté et richesse, droit de propriété, obéissance aux pouvoirs publics, etc.... Les principales tendances sociales modernes : socialisme, communisme, christianisme social, sont confrontées avec cet enseignement évangélique. Le tout est fortement influencé par les événements tragiques qui déchiraient l'humanité au moment où parlait Nicola Brunori. En conclusion, ces pages mettent en lumière l'actualité toujours vivante et plus que jamais nécessaire de l'enseignement social du Christ.

M.-É. B.

Tout le monde parle de Bultmann, mais en des sens bien divers et pas toujours à bon escient. De fait, ce savant érudit doublé d'un vigoureux penseur présente des visages multiples. Beaucoup ne voient en lui que l'exégète radical dont la critique littéraire et historique ravage le donné évangélique; ce n'est pourtant pas par là qu'il est le plus original : il a certes introduit des discernements nouveaux et éclairants dans l'analyse des synoptiques et de saint Jean, mais il a suivi dans sa critique historique les principes connus d'une époque que l'on peut dire aujourd'hui dépassée. S'il a suscité, en Allemagne et au dehors, un tel mouvement d'intérêt et de discussions, c'est par sa solution d'une Parole de Dieu et d'une Foi situées sur un plan existentialiste qui échappe aux contingences de l'histoire. Le P. Franz Theunis a donc bien fait de consacrer à ce sujet précis sa thèse de doctorat à l'Université de Louvain : *Révélation et Foi chez Rudolf Bultmann* [2].

L'ouvrage se divise en trois parties. I. L'*Homme* doit avoir une certaine intelligence de soi-même, connaissance existentielle qui comporte une décision, une option de la volonté. Il doit se reconnaître comme précaire, limité, seulement « possible » c'est-à-dire dépendant du futur, et en définitive de Dieu, qu'il perçoit par contraste comme le Toi, la Personne qui le limite et le détermine. Mais au lieu de cette saisie juste, « propre » *(eigentlich)* de son être, ou mieux de son pouvoir-être, il peut se comprendre de façon « impropre » *(uneigentlich)*, en refusant cette précarité et se tournant vers le présent et le passé pour s'installer dans un être stable, qu'il « possède », dans cet être du « monde » actuel, temporel et local, où

[1] Nicola Brunori, *Il Tuo Regno*. In-8° de 310 pp. Parme, Ugo Guanda, 1960. — Prix : 1.500 lires.

[2] Franz Theunis, *Offenbarung und Glaube bei Rudolf Bultmann*. Ergänzung zu Kerygma und Mythos V. Ergänzungsband I. Diskussionen innerhalb der katholischen Theologie. (*Theol. Forschung*, hsg. H.-W. Bartsch, 19). In-8° de xv-144 pp. Hamburg-Bergstedt, Herbert Reich Evangelischer Verlag, 1960. — Prix : br. DM 10.

il se cherche une fausse sécurité. C'est *le* Péché, où tout homme est en fait établi, et dont il ne peut sortir que grâce à une intervention souveraine de Dieu. —II. Ce sera la *Révélation*, événement, initiative de Dieu, *Wunder* mais non *Mirakel* car le « miracle » est impossible, « appel » *(Anrede, Anspruch)*, qui n'apprend à l'homme aucune vérité nouvelle, aucune « doctrine », mais seulement lui pose à nouveau, *hic et nunc*, la question éternelle sur son être « eigentlich », avec une possibilité nouvelle de répondre. La réponse positive de l'homme à cette Parole-Révélation, par laquelle il se reconnaît enfin dans son existence véritable de dépendance, de précarité totale, et aussi de péché, c'est la Foi. Non adhésion à un certain bagage de doctrines, mais engagement existentiel qui est *Tat* et non pas *Werk* ni *Leistung*, qui est obéissance, soumission au jugement, bref qui est le salut, la vie eschatologique déjà déterminée par le futur de Dieu auquel elle livre l'homme. Foi qui ne doit et ne peut s'appuyer sur aucune garantie, aucun critère, sous peine de retomber dans la fausse sécurité de ce monde, mais qui a sa justification en elle-même, dans l'acte de la rencontre vivante avec la Parole, et qui est pleinement raisonnable, car la question posée et répondue est toute intelligible, sans « mystère » ni « surnaturel » d'aucune sorte. — III. C'est dans le *Christianisme* que se réalise pour le chrétien ce salut par la Révélation et la Foi, c'est-à-dire par l'appel que Dieu lui adresse à travers la destinée singulière de Jésus crucifié. Pas plus que tout autre médiateur de la Parole, le Jésus historique n'a aucune importance, ce Jésus qui fut un pur homme, et même un pur juif, de la lignée des prophètes, et qui n'a rien enseigné de neuf. Ce qui compte, c'est le Jésus Kyrios et Christos qu'annonce la Prédication, car c'est par ce Message actuel qu'il entre dans *ma* vie, que je me sens appelé et que je puis répondre. On demandera légitimement si quelque autre intermédiaire de l'appel de Dieu, Mahomet par exemple, ne serait pas aussi valable, et la réponse de Bultmann paraît bien n'être qu'une fin de non-recevoir (pp. 113 et 120). Au fait, — et c'est pourquoi toute cette III[e] Partie répète beaucoup des deux précédentes, — Bultmann a édifié sa conception de la Révélation et de la Foi en fonction du donné chrétien. Mais d'un donné singulièrement appauvri! Les motifs de cet appauvrissement se devinent aisément : d'une part une critique, héritée disions-nous de l'exégèse allemande des débuts de ce siècle, qui détruit à peu près toutes les bases historiques du message chrétien; d'autre part une théologie nominaliste, héritée du luthéranisme, qui condamne systématiquement toute pensée « objectivante », toute métaphysique. C'est pour rejoindre quand même l'appel de Dieu, tout en renonçant pratiquement à Jésus historique et à toute pensée discursive, que Bultmann a trouvé cette solution de la foi existentielle. Solution héroïque, qui témoigne d'un authentique besoin religieux, mais solution désespérée, toute de subjectivisme et de naturalisme. Car c'est ainsi que se solde un respect excessif et déséquilibré de la transcendance divine : « du point de vue rationnel, il n'y a rien d'incompréhensible dans le christinisme » *(im rationalen Sinne unbegreiflich ist im Christentum gar nichts)* (p. 109).

Ces jugements de valeur dépassent d'ailleurs l'étude du P. Theunis. Celui-ci s'est interdit scrupuleusement de mêler la critique à l'exposé et s'est volontairement astreint à n'élaborer dans son travail que la pensée même de Bultmann. Souci de méthode excellent, qui nous a valu un exposé aussi clair que possible d'une pensée difficile et souvent déroutante. Cette clarté est soutenue par de nombreuses citations qui procurent un contact direct avec la pensée étudiée. Le P. Theunis a diligemment exploré toute l'œuvre de Bultmann et il a eu avec celui-ci des entre-

liens personnels. Tout cela recommande le sérieux et l'objectivité de sa monographie, qui s'avère ainsi une contribution importante à la littérature « bultmannienne », déjà si considérable.

P. B.

En quittant l'ouvrage du P. Theunis, on prendra volontiers en mains le troisième *recueil d'articles de R. Bultmann*, dont certains ont précisément nourri son analyse [1]. Ce sont seize études, déjà publiées dans divers périodiques et rassemblées ici, en retraduction allemande quand il y avait lieu. En voici les sujets : *La notion de Révélation dans le Nouveau Testament. — L'homme entre les temps selon le N. T. — Le peuple allemand et Israël. — Humanisme et Christianisme. — Noël. — L'espérance chrétienne et le problème de la démythologisation. — Histoire et Eschatologie dans le N. T. — Science et Existence. — Prédication authentique et prédication sécularisée au* XX^e *siècle. — L'évolution, dans l'histoire du christianisme primitif, de la façon dont l'Église s'est elle-même comprise. — Une exégèse sans présupposé est-elle possible? — L'Homme et son monde d'après le jugement de la Bible. — Vérités générales et Prédication chrétienne. — Pour ma propre cause* (appréciation de l'ouvrage de R. Marlé, « Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament »). — *Réflexions sur la situation théologique présente. — Ce qu'il y a d'étrange* (das Befremdliche) *dans la foi chrétienne.* Dans ces écrits occasionnels de longueurs variées, qui passent de la discussion rigoureusement scientifique à l'exposé d'un humanisme plus large, voire homilétique, on appréciera l'érudition et la technique impeccables, la réflexion toujours stimulante et la façon dont Bultmann réussit à penser tous les problèmes en fonction de sa solution personnelle. Même si l'on n'accepte pas celle-ci, et si l'on a souvent l'impression qu'elle fait violence aux problèmes auxquels il l'impose, on sera toujours intéressé par les réactions d'un esprit singulièrement vivant et conséquent dans sa propre voie.

P. B.

L'œuvre du Professeur Oscar Cullmann a suscité, surtout chez les catholiques, un vif intérêt, tant en raison des problèmes cruciaux qu'il a abordés (nature des sacrements, question romaine, Écriture et Tradition) que parce qu'il se rapproche beaucoup, sur certains points, des positions traditionnelles du catholicisme. Certains n'en ont-ils pas conclu que M. Cullmann était si proche de nous qu'il ne tarderait pas à franchir le pas décisif? Le refus de cette ultime démarche ne dénotait-il pas une contradiction dans le système exégétique et théologique de M. Cullmann? Jean Frisque s'est penché sur ce délicat problème [2] et s'est posé la question suivante : « Sous l'apparence d'affirmations parallèles ne se cache-t-il pas une divergence profonde, affectant l'ensemble de la recherche? » (p. 8). Son livre est tout d'abord un exposé très lucide des principes exégétiques de M. Cullmann et de sa théologie de l'histoire du salut telle qu'elle ressort d'un examen approfondi de ses principaux ouvrages. Frisque essaie ensuite de déterminer, au plan des principes les plus essentiels, ce qui sépare radicalement des positions catholiques, d'une part

[1] Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen.* Gesammelte Aufsätze. Dritter Band. In-8° de 212 pp. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960. — Prix : relié toile DM 15. — Sur le vol. II, cf. *RB*, 1954, p. 435.

[2] Jean Frisque, *Oscar Cullmann. Une théologie de l'histoire du salut* (Cahiers de l'Actualité Religieuse, n. 11). In-8° de 280 pp. Paris, Casterman, 1960. — Prix : 135 F. b.

la méthode exégétique, d'autre part la conception théologique de l'histoire du salut de M. Cullmann. En réaction contre les négations excessives de l'École libérale, M. Cullmann affirme avec force la *positivité* de la foi : la révélation est une histoire du salut dont les coordonnées nous sont *données*. Mais selon quelles normes interpréter ces données historiques? Pour éviter de sombrer dans le subjectivisme, M. Cullmann refuse de dépasser le niveau d'enregistrement de ces données. Il ne voit pas que, si le donné biblique comporte un développement historique sur la ligne du temps, il ne s'y réduit pas; « il appelle un mouvement de transcendance qui ne s'achève, en définitive, qu'enracinée dans la conscience spirituelle du Christ » (p. 225). La lecture chrétienne de la Bible demande donc une adaptation intérieure du chrétien qui le rende susceptible de percevoir cette transcendance, adaptation réalisée par la vie sacramentelle et le contact avec la Parole de Dieu. Comment éviter alors le subjectivisme? Par le recours au Magistère de l'Église, gardien fidèle de la tradition. « En réalité... la requête de positivité comme la requête de transcendance sont toutes deux légitimes et essentielles. Mais telles qu'elles se présentent en climat protestant, elles sont amenées, poussées à bout, à devoir s'exclure l'une l'autre... Que la lecture croyante de l'Écriture comporte une visée de transcendance, c'est trop clair; mais cette visée de transcendance, nous l'avons vu, doit prendre racine dans la positivité de l'Église interprétatrice, sans quoi l'on tombe inévitablement dans le subjectivisme religieux » (p. 255). Refusant ce recours au Magistère, et soucieux d'éviter tout subjectivisme, M. Cullmann est donc amené à s'en tenir à la requête de positivité. Même si, matériellement, certaines de ses options exégétiques le rapprochent du catholicisme, on voit donc qu'il reste séparé de nous dans la façon même de concevoir l'interprétation de l'Écriture.

M.-É. B.

Notre Revue a déjà présenté le *recueil d'articles de Heinrich Schlier* qui a paru sous le titre « Le Temps de l'Église : (*RB*, 1957, pp. 296 s.). Une *traduction française* vient d'en être faite par les soins de Françoise Corin [1]. On s'en félicite, car cet ouvrage est important et sera utile aux lecteurs de langue française. Le « Nachwort » qui donnait les grandes lignes du recueil, et à travers lui de la pensée de Schlier, a été transposé à bon droit en « Avant-Propos ». Un Index des auteurs cités a été ajouté, mais non pas encore l'index des passages bibliques, qui serait pourtant bien désirable. A part cela, l'original allemand est traduit sans changements. Quelques coups de sonde me font penser que la traduction est coulante, sagement large, mais substantiellement fidèle, en dépit de légères maladresses de détail.

P. B.

Qumrân et Essénisme. — Ce ne sont plus seulement les spécialistes de l'Ancien et du Nouveau Testament qui s'intéressent aux écrits de Qumrân, mais c'est le grand public. Pour satisfaire sa légitime curiosité, Johann Maier, disciple du Professeur Kurt Schubert, de Vienne, et sur son invitation, vient de faire paraître

[1] Heinrich Schlier, *Le Temps de l'Église. Recherches d'exégèse.* Traduit de l'allemand par Françoise Corin. (Cahiers de l'Actualité religieuse, 14). In-8° de 313 pp. Tournai, Casterman, 1961. — Prix : 150 F. b.

une *traduction de tous les textes de Qumrân* publiés jusqu'ici [1]. C'est la première traduction complète qui paraît ainsi *en langue allemande*. Le premier volume comprend une courte introduction sur la nature et l'importance des découvertes de Qumrân, puis leur traduction, aussi exacte que possible, mais s'efforçant de se conformer au génie de la langue allemande, surtout pour les textes poétiques. Le second volume contient une série de notes qui ont pour but, soit de justifier la traduction adoptée ou les reconstitutions du texte proposées, soit de renvoyer aux textes susceptibles d'éclairer tel passage déterminé, soit de donner la bibliographie qui a paru sur le sujet. Un certain nombre d'excursus développent des thèmes plus précis : la piété des « pauvres », la personne et l'œuvre du Maître de Justice, etc... En fin de volume on trouvera : une bibliographie exhaustive de tous les travaux parus sur la littérature de Qumrân, une table des auteurs cités, une table analytique des principaux thèmes qui se rencontrent dans les écrits de Qumrân (près de 500 titres), une table des citations bibliques, enfin une table chronologique allant de l'exil de Babylone jusqu'au temps d'Hadrien. Dans ces deux volumes, les spécialistes des textes de Qumrân trouveront rassemblé un riche matériel bibliographique, et les non-spécialistes un moyen parfaitement valable de prendre connaissance de cette littérature qumranienne, si importante pour l'intelligence du Nouveau Testament.

M.-É. B.

Une partie importante des textes de Qumrân est déjà publiée, non seulement les rouleaux de la grotte 1 et les fragments trouvés après coup dans cette même grotte, mais encore un certain nombre de textes de la grotte 4, et un de la grotte 6, que leur intérêt a fait éditer dans des Revues sans attendre le volume où ils paraîtront en édition définitive. Si l'on ajoute à cette littérature le Document de Damas, qui en relève manifestement, cela représente une masse de textes qu'il n'est plus possible de maîtriser sans l'aide d'une Concordance. Aussi le Prof. K. G. Kuhn a-t-il jugé le moment venu de réaliser une telle *Concordance des textes de Qumrân* [2] déjà publiés, incluant le Document de Damas, quitte à établir plus tard un fascicule complémentaire quand le reste des textes encore inédits aura paru. Pour accomplir ce travail considérable, il s'est fait aider des jeunes étudiants de son Seminar de l'Université de Heidelberg, et s'est associé le Père A.-M. Denis, O. P., du « séminaire » néotestamentaire de l'Université de Louvain.

Une Préface explique les lignes directrices de ce travail très délicat et les solutions typographiques adoptées pour fournir en peu de place les informations nécessaires. Tous les textes ont été intégralement dépouillés, sauf les textes bibliques, soit indépendants, soit figurant dans les *pešarim* en tête de leurs commentaires; mais les éléments bibliques qui reparaissent dans ces commentaires, ou par mode de citations en 1QS ou CD, sont incorporés à la Concordance. Tous

[1] Dr. Johann Maier, *Die Texte vom Toten Meer*. Vol I, *Uebersetzung*. Vol. II, *Anmerkungen*. In-8° de 190 et 232 pp. Bâle, Ernst Reinhardt, Verlag, 1960. — Prix : les 2 vol. reliés toile, 24 DM.

[2] Karl Georg Kuhn, *Konkordanz zu den Qumrantexten*, in Verbindung mit P. Albert-Marie Denis, O. P., vom Neutestamentlichen Seminar der Universität Louvain, Reinhard Deichgräber, Werner Eiss, Gert Jeremias und Heinz-Wolfgang Kuhn, von der Qumranforschungsstelle im Wissenschaftlich-Theologischen Seminar der Universität Heidelberg. Gd in-8° de xii-327 pp. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960. — Prix : relié toile DM 72.

les mots sont relevés, à l'exception des conjonctions ou particules inséparables telles que ו ou כ, et des prépositions, qui ne sont notées que quand elles sont séparables (בון) ou rendues telles par un suffixe (בו, לכה etc.). Il faut toutefois, pour qu'un mot soit recueilli, qu'il figure au moins en partie dans le texte d'une façon suffisamment sûre; les mots entièrements suppléés par les éditeurs n'entrent donc pas en ligne de compte. Sauf pour les prépositions, particules, nombres, noms propres, et pour כי, כל, לא, — pour lesquels les références seules sont données — les mots sont transcrits en chaque occurrence dans un petit contexte suffisant pour suggérer le sens de leur emploi. Règle très importante : tout le travail a été fait sur les photographies des manuscrits, et non sur les transcriptions des éditeurs; plus d'une fois il y a désaccord, qui est signalé dans une note (sauf s'il ne s'agit que de substituer *yod* à *waw* ou réciproquement, car dans ce cas d'incertitude paléographique le choix est libre et relève de chaque éditeur). Il serait long, et ici superflu, d'énumérer tous les problèmes qui se rencontrent dans le détail : quand l'éditeur a pu lire davantage sur l'original que ne permet la photographie, quand la restitution d'un mot mutilé est plus ou moins probable, quand un mot est manifestement corrompu dans l'original, quand un mot est écrit tantôt *plene* et tantôt *defective*, quand un mot ou un passage a été corrigé, surchargé dans l'original, etc., etc. : tous ces cas, qui intéressent souvent le classement du mot en question dans l'ordre alphabétique général, sont soigneusement signalés et éclairés, à l'aide de notes, ou de renvois, ou d'autres artifices typographiques. Si bien qu'en consultant la Concordance, on est informé brièvement mais sûrement de la teneur exacte du texte où figure le mot étudié, ainsi que des hésitations qu'il permet et des autres lectures qu'on a pu en proposer.

Tout cela représente à la vérité une minutieuse acribie, beaucoup d'ingéniosité, encore plus de patience, et au total une belle réussite. A l'usage, cette Concordance s'avère très habile et très utile. Dans ce volume bien maniable, on trouve un accès des plus précieux, voire indispensable, à une littérature déjà considérable et passablement embrouillée. Assurément son prix est élevé! Sans doute l'éditeur ne pouvait-il à moindres frais assurer un travail si ardu et d'une si belle présentation typographique? Il faut espérer que cette circonstance pécuniaire n'empêchera pas de nombreux usagers d'employer avec reconnaissance l'excellent instrument de travail que leur offrent le Professeur Kuhn et ses collaborateurs.

P. B.

Dans une thèse de Doctorat, présentée devant la Faculté de Théologie de l'Université de Tübingen, Otto Betz a étudié les rapports qui existent entre *révélation et étude de l'Écriture dans la secte de Qumrân* [1]. Le premier chapitre concerne spécialement la Thora, qui contient l'expression de la volonté de Dieu à l'égard du peuple saint. Cette volonté ne peut être « manifestée » que par une recherche minutieuse du contenu de la Thora, recherche qui est l'apanage du sacerdoce. On trouvera dans ce chapitre d'utiles précisions sur un certain nombre de mots-clefs : trouver, interpréter, conseil (de Dieu), vérité. Mais l'expression de la volonté de Dieu ne se trouve pas seulement dans la Thora; elle est contenue aussi dans les écrits prophétiques, qui enseignent comment se conduire maintenant en accord

[1] Otto Betz, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte* (Wissenschaftliche Untersuchungen z. N. T., 6). In-8° de XII-202 pp. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960. — Prix : 24,20 DM.

avec la volonté de Dieu, et quel est le dessein eschatologique de Dieu. L'étude de la révélation contenue dans le message prophétique a donc revêtu à Qumrân une importance spéciale, d'autant plus qu'il s'agissait alors d'expliquer les prophéties anciennes en fonction des événements contemporains (cf. les divers *Pesharim* dont on a retrouvé des fragments plus ou moins nombreux). Qu'il s'agisse d'interpréter la Thora ou les écrits prophétiques, il est nécessaire d'être revêtu de la puissance de l'Esprit. Un dernier chapitre donne quelques exemples d'interprétation « spirituelle » des Écritures à Qumrân. Ce travail, parfaitement bien mené, n'intéressera pas seulement les spécialistes des études qumraniennes; il permet d'utiles rapprochements avec le N. T. La notion de « mystère » annonce déjà un thème fréquent chez saint Paul. L'opposition entre ceux qui vivent « selon la chair » et ceux qui vivent « selon l'Esprit » éclaire certains passages johanniques tels que *Jo.*, VI, 63 (cf. III, 6 ss), qu'il faut, je crois, interpréter dans une perspective de « révélation » (cf. III, 12). Quant au triple rôle de l'Esprit (cf. p. 126), n'annonce-t-il pas déjà la fonction dévolue au Paraclet dans l'évangile de Jean?

M.-É. B.

Comme thèse de Doctorat présentée devant la Faculté de Théologie de l'Université de Leipzig, Siegfried Wagner a fait *l'Historique des discussions scientifiques concernant l'essénisme* qui se sont succédées depuis la fin du XVIII^e^ jusqu'au milieu du XX^e^ siècle[1]. Les premières décades du XVIII^e^ siècle sont dominées par les discussions entre l'*Aufklärung* et le christianisme orthodoxe. C'est à ce moment que commence à se manifester l'intérêt pour l'essénisme. Le problème était de savoir si le christianisme devait être considéré comme un mouvement religieux essentiellement surnaturel, et qui ne pouvait s'expliquer que par le surnaturel, ou si au contraire il n'était qu'un moment particulier dans un développement religieux soumis à des lois purement naturelles. L'essénisme servit aux tenants de l'*Aufklärung* de moyen pour démontrer que le christianisme n'était qu'une forme de l'essénisme et pouvait donc s'expliquer selon les lois naturelles de l'évolution religieuse. Après 1830, on note un tournant très net dans la recherche scientifique. On abandonne progressivement toute problématique dogmatique et l'on étudie l'essénisme pour lui-même, comme phénomène religieux ayant valeur en soi. Il n'est plus un moyen, mais le but même de la recherche scientifique. On l'étudie alors en mettant en œuvre toutes les ressources de la critique historique religieuse et philologique. Dans les dernières décades du XIX^e^ s., un problème domine tous les autres : celui de l'authenticité des sources à partir desquelles il est possible d'étudier l'essénisme. Après une période de radicalisme outrancier, on en revient finalement à faire confiance aux sources dont on dispose. C'est durant cette période que l'on s'intéresse spécialement au problème des Thérapeutes, que l'on rapproche des Esséniens. Les premières décades du XX^e^ s. marquent un arrêt dans les recherches au sujet de l'essénisme ; on se contente de vulgariser les résultats acquis précédemment, spécialement dans les nombreuses encyclopédies qui paraissent à cette époque. Il faudra attendre 1947 pour que les découvertes de Qumrân viennent donner un regain d'activité aux études sur l'essénisme. L'ouvrage de S. Wagner, consciencieux et bien informé, nous montre que les problèmes que l'on agite

[1] Siegfried WAGNER, *Die Essener in der wissenschaftlichen Diskussion vom Ausgang des 18. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts. Eine wissenschaftsgeschichtliche Studie* (Beihefte z. ZAW, n. 79). In-8° de XII-284 pp. Berlin, Alfred Töpelmann, 1960. — Prix : 36 DM.

actuellement à la suite des découvertes de Qumrân ne sont pas tous entièrement nouveaux, spécialement en ce qui concerne une influence possible de l'essénisme sur le christianisme (communautés primitives, épîtres aux Colossiens, pastorales, catholiques).

M.-É. B.

Judaïsme. — L'édition Kittel-Rengstorf (Verlag Kohlhammer) de la *Tosefta*, dont la Revue a naguère présenté les principes (*RB*, 1956, pp. 152 s.) et les récents progrès (*RB*, 1957, p. 456; 1959, pp. 628 s.), se poursuit lentement mais sûrement. Les deux derniers fascicules terminent le traité *Ahilot* et donnent en entier le traité *Nega'im* [1]. On sait que ce dernier concerne les impuretés de la peau, lèpre ou maladies semblables, auxquelles sont jointes par analogie la lèpre des vêtements et la lèpre des maisons : toutes infections dont la purification exige un cérémonial prévu par la Loi (*Lév.*, XIII-XIV). Ce traité passe pour un des plus difficiles; d'abord par le sujet lui-même et son vocabulaire, chargés de conceptions archaïques qu'il est malaisé de transposer en langage scientifique moderne; ensuite parce que le texte manque dans l'excellent manuscrit d'Erfurt, si bien qu'on doit s'en remettre au ms. de Vienne et à l'édition princeps d'Alfasi; enfin parce que le traité correspondant de la Mishna, comme d'ailleurs presque tous les traités du Sédèr *Ṭoharot*, n'a pas de Gemara, ni palestinienne ni babylonienne. Heureusement les Midrashim tannaïtes, notamment *Sifra* (sur le Lévitique), ont conservé beaucoup de la tradition rabbinique sur ce sujet. Muni de ces secours et de sa longue expérience, assisté aussi par Gerhard Lisowsky et Emanuel Schereschewsky, ce dernier à la fois talmudiste et médecin, Walter Windfuhr a réussi à mettre au point une traduction et un commentaire d'une valeur remarquable. Encore une fois, c'est le singulier mérite de cette édition de la Tosefta que de rendre accessible en une langue moderne et avec une riche annotation des textes abscons pour les spécialistes eux-mêmes et parfaitement impénétrables pour les non-spécialistes. Le travail est méritoire car le sujet n'est pas passionnant. On n'oubliera pas cependant qu'il est important de se familiariser avec de telles discussions si l'on veut mieux pénétrer la mentalité rabbinique. On se rappellera aussi que certains passages du N. T. sont directement intéressés par cette jurisprudence, entre autres *Mc*, I, 44 et par.; *Lc*, XVII, 14.

Avec ces traités *Ahilot* et *Nega'im*, qu'ont précédés *Kelim Baba ḳamma*, *Kelim Baba meṣia'*, *Kelim Baba batra*, s'achève la première moitié du Sédèr *Ṭoharot* de la Tosefta. Ainsi que l'éditeur K. H. Rengstorf l'explique dans une Préface, cette première moitié forme un tome complet, demi-volume de la traduction commentée du sixième Sédèr. Le second demi-volume, contenant la deuxième moitié de ce Sédèr, est déjà en préparation et sera peut-être achevé en 1962, en même temps que le volume unique correspondant qui contiendra le texte hébreu. Le premier demi-volume du Sédèr I (*Seraim*) pourrait aussi être terminé en fin 1962. Accueillons ces espérances. La persévérance inlassable avec laquelle cette entreprise a triomphé dans le passé de nombreux obstacles permet d'escompter qu'elle

[1] *Rabbinische Texte.* Erste Reihe. *Die Tosefta.* Text/Übersetzung/Erklärung, hsg. von G. Kittel (†) und K. H. Rengstorf. Band 6. *Seder Ṭoharot*, von Walter Windfuhr, 9. Heft : *Ahilot/Negaim* (Ahilot XVIII 18. Ende deutsch; Negaim I 1-IV 6 deutsch; II 3-VI 1 hebräisch). 10./11. Heft : *Negaim* (IV 6-IX 9 deutsch; VI 1-IX 9 hebräisch). Deux fasc. in-8 de pp. 337-384 (allemand) et 153-168 (hébreu); XVI et 385-464 (allemand), 169-184 (hébreu). Stuttgart, W. Kohlhammer, août 1959 et août 1960. — Prix de souscription : DM 6.- et 9.-

tiendra ses promesses. Et l'on s'en réjouit car cette contribution scientifique est importante.

P. B.

Le décès prématuré du Prof. V. A. Tcherikover n'a pas ralenti la parution du *Corpus Papyrorum Judaicarum* dont il est l'initiateur : le volume II vient de paraître trois ans après le premier [1]. La plus grande partie en était prête au moment de sa mort, et le Dr A. Fuks a diligemment terminé la mise au point. Comme annoncé (cf. *RB*, 1959, pp. 467- 469), ce volume couvre la *période romaine ancienne*, du règne d'Auguste à l'écrasement de la révolte sous Trajan (30 a. C.-117 p. C.). C'est l'époque tragique où le judaïsme égyptien, prospère sous les Ptolémées, s'affronte avec les Grecs d'Alexandrie, puis avec le pouvoir romain, dans un conflit grandissant qui mènera du premier pogrom de 38 p. C. aux désastres de 70 et de 117 p. C. Il faut relire la magistrale synthèse qu'en a brossée Tcherikover dans les *Prolegomena* du vol. I (pp. 48-93) : ce nouveau volume fournit les pièces du dossier. Elles sont au nombre de 309 (nos 142-450), réparties en cinq sections (VII-XI). La section VII contient huit pièces, éditées et commentées par A. Fuks, avec une introduction de M. Stern. Ce sont des *synchoreseis*, trouvées à Abusir mais provenant d'Alexandrie, allant de la 6e à la 26e année d'Auguste, où des Juifs de condition fort simple apparaissent dans des tractations relevant du droit gréco-égyptien : à part la mention d'un *archeion* juif, on y glane donc assez peu de chose. D'un tout autre intérêt sont les dix documents groupés et étudiés par V. A. Tcherikover dans la section VIII, car ils éclairent de diverses façons « la question juive » à Alexandrie. C'est une requête à Auguste vers 20/19 a. C. (plutôt que du temps de Claude), demandant l'octroi à la ville d'une « Boulè » qui la garde pure des gens « sans éducation ni culture », entendons des Juifs. C'est la pétition d'un Juif auquel on conteste le droit de se dire « Alexandrin », c'est-à-dire citoyen de la ville. C'est une mise en garde contre les prêteurs juifs, non pas pour leur manque d'honnêteté, pense Tcherikover, mais parce que la tension politique croissante (on est en 41 p. C.) rend dangereux les rapports entre Juifs et Grecs. Ensuite vient la fameuse Lettre de Claude aux Alexandrins, dont un commentaire très minutieux discute les nombreux problèmes et dégage la portée, en proposant une reconstitution chronologique des actes de cet empereur à l'égard des Juifs d'Alexandrie. Enfin, des non moins célèbres « Actes des Martyrs Alexandrins », six pièces sont choisies, qui illustrent le mieux la part qu'avait la question juive dans cette littérature de propagande anti-romaine. — La section IX est encore de V. A. Tcherikover. Elle rassemble 249 ostraka trouvés dans le quartier juif d'Apollinopolis Magna (Edfou), qui nous renseignent quelque peu sur les métiers exercés par les Juifs de ce lieu, davantage sur leurs noms (très mélangés : hébreux, grecs, égyptiens, romains) et leurs familles, et nous montrent par leurs dates que ces Juifs ne se sont groupés en un quartier spécial qu'à partir du temps de Claude et de Néron, sans doute à cause de la tension croissante, pour disparaître par l'annihilation qui suivit la révolte de 115-117. Mais l'intérêt principal de ces ostraka est de nous informer sur

[1] *Corpus Papyrorum Judaicarum*. Volume II, edited by Victor A. Tcherikover (1894-1958) and Alexander Fuks. In-4° de xviii-284 pp. Published for the Magnes Press, The Hebrew University : Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1960. — Prix : 12 doll.

les taxes, dont ils sont les reçus, surtout la « taxe juive » établie par Vespasien après la ruine de 70 : Tcherikover étudie de près les noms donnés à cette taxe, la date de son imposition, son montant et son mode de perception. — La section X, à laquelle Tcherikover et Fuks ont tous deux contribué, contient 26 « documents variés », tels que reçus de taxes (cette fois sur papyrus), comptes, contrats de prêt, listes de contribuables ou de sitologues, lettre privée, avis de décès, déclaration de recensement, etc. On remarquera les nos 418, 419 et 420 où A. Fuks étudie de près, à l'aide de documents choisis [1], les intéressantes figures de Tiberius Julius Alexander, de son frère Marcus Julius Alexander, et de leur père Gaius Julius Alexander, le frère du philosophe Philon. Le Pap. Fouad 8 est rapporté à la journée du 1er juillet 69 où Ti. Julius Alexander fit prêter à l'armée et à la foule le serment d'allégeance à Vespasien, plutôt qu'à la visite que Vespasien fit un peu plus tard à Alexandrie. Du Pap. Hibeh 215 est légitimement conclu que ce Juif à la carrière étonnante parvint, après la Préfecture d'Égypte et le second rang dans l'armée de Titus, à la Préfecture du Prétoire. — La section XI, dernière du volume, élaborée par A. Fuks, est de nouveau centrée sur un sujet précis, et d'importance majeure : la révolte juive en Égypte sous Trajan (115-117 p. C.). On la connaît imparfaitement par les sources littéraires, et les papyrus, par leurs allusions, éclairent des détails importants. Seize sont groupés ici, un qui concerne les événements à Alexandrie même, huit qui reflètent les ravages opérés dans le reste de l'Égypte, sept qui, postérieurs à la révolte, en évoquent les suites. Six papyrus du deuxième groupe et deux du troisième proviennent des fameuses Archives d'Apollonios. Un commentaire diligent tire de ces pièces souvent endommagées ou peu compréhensibles le maximum possible concernant la géographie, la chronologie, le déroulement de cette crise qui, dégénérée en vraie guerre, aboutit à la destruction quasi totale du Judaïsme égyptien.

La brève énumération du riche contenu de ce volume ne peut donner une idée de tous ses apports de détail. Les textes ici repris après édition, rééditions, discussions antérieures arrivent d'ordinaire chargés de problèmes. Fournissant et utilisant la bibliographie la plus à jour, les éditeurs du présent recueil examinent à nouveau les questions pendantes et apportent souvent de fraîches lumières sur les déchiffrements ou les interprétations. Le seul fait de rassembler organiquement des pièces publiées jadis en ordre dispersé permet des rapprochements et des comparaisons dont jaillit de la lumière. Des Index très complets et une rare perfection typographique achèvent de donner au volume sa haute qualité. C'est avec confiance qu'on attend le troisième et dernier volume, qui couronnera cette belle publication.

P. B.

Égyptologie. — Sous le titre *Das alte Ägypten und die Bibel* [2] a paru une traduction du Cahier d'Archéologie N. 11 consacré par le Prof. Montet à l'*Égypte et la Bible* [3]. C'est bien une traduction, mais qui a reçu des additions. Le traducteur, en effet, cite intégralement les versets de la Bible qui ne faisaient l'objet que d'un

[1] Plusieurs papyrus différents sont parfois groupés sous un même numéro, ainsi 418 *a-e*, 419 *a-e*, 420 *a-b*, en sorte qu'il y a en réalité plus de 28 documents dans les nos 409-434 de la section X; de même en quelques endroits des autres sections.

[2] P. Montet, *Das alte Ägypten und die Bibel.* Aus dem Französischen übertragen von Matthis Thurneysen. In-8° de 227 pp., viii pl., 21 figures (Bibel und Archaologie, Band IV). Zürich, EVZ-Verlag, 1960.

[3] Cf. *RB*, LXVII, 1960, pp. 306 ss.

imple renvoi. Il a inséré d'assez larges extraits, tirés de la *Littérature des Égyptiens* l'Erman, du Pap. Westcar, du *Conte de Sinouhé*, *du Conte de l'Oasien*, de l'*Hymne u Soleil* d'Akhenaton, du Pap. Anastasi I, de la *Satire des Métiers*, du *Voyage l'Ounamon* etc... Il a enfin emprunté à E. Otto, *Ägypten, der Weg des Pharaonen-eiches*, quelques vues synthétiques sur tel événement ou telle période de l'histoire l'Égypte.

Les notes se sont donc enrichies de nombreux apports dus à E. Otto ou au traducteur lui-même. Si celui-ci s'efforce de rendre fidèlement le texte de l'ouvrage rançais, il souligne aussi, à l'occasion, que telle ou telle assertion de son auteur i'emporte pas la conviction [1].

Le lecteur de cette traduction sera donc dispensé, grâce à ces compléments, le se référer à des ouvrages parfois difficiles à se procurer. Il ne prendra pas garde non plus à certaines tournures qui ne rendent qu'imparfaitement l'original. Un pécialiste, même s'il écrit pour le grand public, évite rarement l'emploi d'expressions techniques susceptibles d'embarrasser un traducteur éventuel. Le Prof. Montet parle à deux reprises (pp. 18 et 97), et sans attirer l'attention par des guillemets, lu temps du dieu. Cette formule répond à *ḏr rk nṯr* et fait allusion non pas au temps où les Pharaons étaient tenus pour des dieux (p. 26) mais à la création, à l'aurore lu monde [2]. « Depuis des temps inconcevables » (p. 160) est plus proche du sens. La pancarte (P.M., p. 52) est la liste des offrandes, et si elle mentionne le vignoble le Sin (Péluse), cela n'en fait pas une carte géographique (*Landkarte*, p. 85). Les *ébakhîn* ne sont pas une tribu bédouine (p. 93), mais les paysans qui fouillent les nciens sites urbains à la recherche du *sébakh*, engrais qu'ils répandent sur leurs hamps. Quant à la Dame avec des turquoises, c'est la Dame de la turquoise *(nbt mfkȝt)* « Herrin des Mafkat », c'est-à-dire Hathor, souveraine de la région minière lu Sinaï d'où l'on extrayait ces pierres précieuses [3].

Ces imperfections n'empêcheront pas le grand public, à qui l'ouvrage est destiné, le tirer profit de sa lecture.

B. Couroyer

M. J. Doresse, bien connu du grand public par ses livres et articles de revues ur les monastères coptes et les gnostiques, surtout égyptiens, a entrepris une vaste nquête en vue de déterminer quelles idées, quelles images, quelles traditions et égendes éparses l'Égypte des Pharaons aurait, sur son déclin, léguées au monde ntique, puis inspirées de là, sous des formes de plus en plus factices, à notre Occident. Deux volumes exposeront le résultat de ses recherches, le premier sur *Les idées et les images concernant l'Égypte pharaonique, en Occident, du Moyen Age*

[1] Cf. p. 119, n. 3 à propos de la signification de *sohar*, ou p. 158, n. 3 au sujet de la 10e plaie.
[2] Cf. *ASAE*, LI, 1951, l. 18, p. 194.
[3] La transcription des mots égyptiens est parfois défectueuse. P. 59 lire deux fois Panehsy au lieu de Paneshj). P. 84, le nom égyptien du *Šiḥôr* biblique est *š-Ḥr*. Le *ch* par quoi le Prof. Montet transcrit l'idéogramme du canal (*š*) ne correspond pas au *ch* allemand. Au reste Erman transcrit *Sch*. L'ouvrage français renfermait un certain nombre de références inexactes. Quelques-unes ont été corrigées, d'autres sont demeurées. Le renvoi par P. M. lui-même à sa *Géographie de l'Égypte ancienne* (p. 52, n. 4) doit être corrigé (p. 85, n. 5) en p. 199 (au lieu de 191). P. 70, n. 3 (reproduisant P. M., p. 44, n. 3) doit être rectifié en *The Excavation of Armageddon* (au lieu de *Ormagesson*) et, à la fin de la note, il faut ajouter, après : Heft, le n° du fascicule : XIX. P. 75 (P. M., p. 46, n. 2). Salmanazar V a régné de 726 à 722, non de 726 à 712.

*au XVIII*e s., le second sur la perpétuation de cet héritage et de ces souvenirs en Occident du XVIIIe s. à la fin du XIXe.

Le présent ouvrage [1] est un chapitre préliminaire, nécessairement incomplet, à l'étude d'ensemble. Il se veut une « *introduction* méthodique, prouvant avant tout l'existence, dans l'art, les mythes, les idées, les pratiques parfois, de multiples survivances jusqu'à présent négligées parce qu'éparses et imprécises » (p. 1).

Une étude de ce genre se laisse malaisément résumer. Elle signale — et c'est là une des raisons de son intérêt — plus de problèmes à élucider qu'elle n'en résout. Certaines questions, déjà abordées par l'A. ou par d'autres, sont accompagnées d'une abondante bibliographie susceptible d'orienter les futurs chercheurs dans le dédale d'une documentation déjà abondante mais passablement embrouillée. Au reste, pour abondante qu'elle soit déjà, cette documentation est encore sur bien des points lacuneuse et les textes des temples ptolémaïques et romains, en cours de publication, en nous révélant le dernier état des idées religieuses égyptiennes, permettront peut-être de découvrir de nouveaux rapports jusqu'à présent indécelables.

Il serait bien étrange qu'une civilisation qui a duré trois millénaires n'ait pas influencé les cultures plus récentes. De fait le monde ancien et le Moyen Age ont connu des traditions du passé pharaonique. L'Astrologie et la Magie, l'Hermétisme et la Gnose renferment d'indéniables éléments égyptiens. Le Judaïsme a été en contact, par ses colonies de la Vallée du Nil, et singulièrement celle d'Alexandrie, avec la culture égyptienne et il en est résulté, entre lettrés juifs et égyptiens, d'ardentes polémiques sur l'antériorité de leurs civilisations respectives. Les Gnoses christianisées ont recueilli un syncrétisme judéo-chrétien. Les Chrétiens d'Égypte ont pu non seulement contempler les monuments anciens, les temples et les tombes, mais aussi assister, pendant quelques siècles, à la lente agonie du paganisme égyptien. Si l'on s'est trop hâté de voir dans la représentation d'Isis avec Harpocrate le prototype de la Vierge à l'Enfant, de faire remonter à Horus sur les crocodiles l'image de S. Ménas flanqué de deux chameaux agenouillés, ou de faire dériver les Saints cavaliers d'Horus à cheval frappant un crocodile de sa lance, il n'en reste pas moins que les Coptes ont retenu de la civilisation de leurs ancêtres ce qu'ils en pouvaient garder sans danger. C'est le cas de prénoms qui fleurent le paganisme. Le signe de la croix ansée, qui connut une si large diffusion, en est un assez bel exemple. Il se peut que la vénération portée à des arbres d'Héliopolis ou d'Hermopolis associés au séjour de la Sainte Famille n'ait fait que continuer le culte d'arbres sacrés de ces localités. Des sanctuaires païens furent, eux aussi, au moins en partie, adaptés à la religion nouvelle. D'anciennes pratiques, comme la momification ou la circoncision, restèrent en vigueur et la liturgie copte perpétue, renouvelées, d'anciennes fêtes liées par exemple à la crue du Nil. Certains signes ou groupes hiéroglyphiques figurent sur des monuments chrétiens avec leur ancienne signification. Certains autres, comme le scarabée, le vautour ou le phénix, interprétés allégoriquement, ont fourni des comparaisons aux écrivains chrétiens. L'ascèse des reclus a pu influencer le monachisme chrétien. L'Enfer ou le Purgatoire sont parfois décrits sous des traits empruntés à l'Égypte païenne, comme dans

[1] J. Doresse, *Des Hiéroglyphes à la Croix*. Ce que le passé pharaonique a légué au Christianisme. Grand in-8° de VIII-67 pp. Publications de l'Institut historique et archéologique néerlandais de Stamboul, VII. Istanbul, 1960. — Prix : 15 Fl.

le *Martyre de Macaire d'Antioche*, mais ce sont surtout les Gnoses christianisées qui ont hérité de ces représentations fantasmagoriques.

Il y a eu un tel brassage d'idées dans l'Égypte grecque qu'il faut être très prudent avant d'affirmer l'origine purement égyptienne, c'est-à-dire en fait pharaonique, de tel ou tel détail, comme S. Michel et la balance du Jugement. Le livre se termine par un parallèle entre un épisode du conte démotique de Setna-Khamoïs et la parabole du pauvre Lazare (*Luc*, XVI, 19-31).

Sur ce dernier point je ne partage pas la conviction de l'A., pour qui le récit égyptien a influencé la parabole évangélique. Bien d'autres rapprochements demeurent discutables malgré les réserves dont leur présentation s'accompagne. Je pense, par exemple, que les textes d'Ézéchiel et de l'Apocalypse suffisent à rendre compte de la représentation des quatre évangélistes, sans faire appel aux quatre génies funéraires des vases canopes. Le dieu Héron a-t-il joui d'une telle popularité en Égypte qu'il ait été assimilé à Toum, comme le voudrait le rapprochement proposé par Erman entre les épithètes de « fils d'Héron » et de « fils de Toum » appliquées à Ramsès II [1]?

La *Sagesse d'Amenemopé* est qualifiée d'ouvrage judéo-chrétien et cela, évidemment, d'après la « toute récente mise au point du problème des influences littéraires fournie par Ét. Drioton » (p. 12, n. 31). Avant de tenir pour acquise la thèse si séduisante du regretté Ch. Drioton il faut, comme il le souhaitait lui-même, contrôler la valeur de chacun de ses arguments dont l'accumulation est si impressionnante. Quelques-uns ont déjà été éliminés et d'autres seront, à coup sûr, écartés par la suite.

Il y a bien quelques digressions dans cette *Introduction*, mais la multiplicité des sujets abordés et la bibliographie qu'elle renferme pourront susciter de nouvelles recherches.

B. C.

La collection *Sources Orientales* [2] s'est enrichie d'un troisième volume sur les *Pèlerinages*. L'exposé de cette pratique religieuse en Égypte a été confié à J. Yoyotte [3]. C'est dire que l'enquête a été menée avec compétence et que les conclusions sont nuancées à souhait. La configuration de l'Égypte devait donner naissance à ce que nous appelons pèlerinage : « voyage fait par dévotion à quelque lieu consacré » (Littré) [4]. Chaque grande capitale de nome avait en effet son dieu particulier : Rê à Héliopolis, Ptah à Memphis, Montou à Hermonthis, Amon à Thèbes. Mais la puissance de ces dieux, même promus, comme Amon, au rang de divinité nationale, continuait de rayonner davantage en leur sanctuaire primitif. Il était donc naturel qu'on allât les prier au berceau même de leur culte. Si l'on est assuré de l'existence de tels déplacements, l'étude de cette coutume est très difficile, car il faut dépouiller une documentation dispersée et disparate : textes de tombeaux, graffiti, stèles, statues, bassins à libations, pour y

[1] Équivalence admise par Gardiner mais mise en doute par G. Lefebvre, *ASAE*, XX, 1920, p. 248.

[2] Cf. *RB*, LXVII, 1961, p. 151.

[3] J. Yoyotte, *Les pèlerinages dans l'Égypte ancienne* (Sources Orientales, 3 : *Les Pèlerinages*, pp. 19-74). Paris, Éditions du Seuil, 1960.

[4] C'est abusivement qu'on parle de pèlerinages « touristiques » à propos des visites de lettrés à des monuments célèbres comme le Colosse chantant de Memnon ou les syringes de la Vallée des Rois.

glaner plus des allusions que des textes explicites. Une autre difficulté provient de la confusion des plans dans les textes égyptiens, en sorte qu'on ne sait jamais bien s'il s'agit de voyages effectués ici-bas ou entrepris par les défunts dans l'au-delà, vers des villes saintes comme Abydos ou Bousiris. Les Égyptiens se déplacèrent par dévotion, mais pas autant qu'on l'a cru. La plupart des stèles votives ont été offertes par des gens de la localité, voire par des membres du clergé du temple où elles furent découvertes. Même dans le cas des panégyries conduites par le roi ou son délégué, il est malaisé de se faire une idée du nombre des étrangers à la localité qui venaient prendre part à ces festivités. Le nombre restreint de pèlerins authentiques s'explique par la difficulté des déplacements en raison de l'appartenance des moyens de transport : bateaux, ânes ou chars, à l'État, à un temple ou à un haut dignitaire. C'est le plus souvent au cours de voyages officiels que des fonctionnaires, chargés de mission, visitèrent les sanctuaires célèbres situés sur leur route et y firent ériger une stèle ou une statue commémorant eur pèlerinage occasionnel. Encore ces personnages, à moins d'être d'un très haut rang, devaient-ils se contenter de présenter leurs requêtes à la divinité à l'une des portes de son sanctuaire, sans pouvoir pénétrer à l'intérieur. C'est pour parer à cette inaccessibilité du dieu et à la pénurie des moyens de transport privés que les petites gens du Nouvel Empire se créèrent des pèlerinages locaux à Deir el-Bahri (Hathor), à Abousir (Sekhmet de Sahourê), à Saqqarah (Djoser et Téti) ou Guizeh (le Sphinx). Après le Nouvel Empire l'insécurité restreignit encore les déplacements et certains sanctuaires disparurent ou végétèrent pour reparaître à l'époque gréco-romaine, où les dévots recommencèrent à les fréquenter, ainsi que les nombreux *sanatoria* où ils venaient solliciter la santé. Car ce ne sont pas des considérations mystiques qui poussaient les Égyptiens vers leurs lieux saints mais des préoccupations plus terre à terre : avant tout la santé et la longévité; ou bien une faveur plus particulière : une femme pour les célibataires; un mari pour les jeunes filles, ou une progéniture qui se faisait attendre.

Cette enquête diligente, la première menée avec une telle ampleur [1] obligera à reconsidérer quelques opinions traditionnelles sur les pèlerinages égyptiens.

B. C.

Pour M. Vieyra [2] le pèlerinage est un fait de nomadisme. « Les civilisations urbaines de l'ancien Orient, qui gravitent autour du concept cité-état-temple, ignorent le pèlerinage. Par contre, toutes les civilisations de type nomade connaissent ces retours périodiques ou nécessités par des circonstances exceptionnelles vers des lieux consacrés par une présence divine à la suite d'une expérience personnelle ou collective. C'est ce retour, cette communion nécessaire avec le *numen*, en tels lieux où a soufflé l'Esprit, qui constitue essentiellement le phénomène du pèlerinage » (p. 77).

A partir de ce principe l'A. trace une très brève esquisse de cette pratique religieuse en Israël et passe en revue, en se référant à la Bible et à la Mishna, les différents sanctuaires fréquentés par les Israélites au temps des Patriarches,

[1] 145 notes et références.

[2] M. Vieyra, *Les pèlerinages en Israël* (Sources Orientales, 3 : *Les Pèlerinages*, pp. 77-87). Paris, Éditions du Seuil, 1960.

des Juges [1], sous la Royauté, lors du schisme des douze tribus et à la période post-exilique.

L'exposé est bien sommaire, et qui souhaiterait de plus amples détails les trouvera dans les chapitres consacrés à ce même sujet par le P. de Vaux dans les *Institutions de l'Ancien Testament* [2].

B. C.

Les auteurs de ce Rapport préliminaire ont fouillé, en 1953 et 1954, pour le Service des Antiquités du Soudan, le *monastère de Ghazali* [3], situé *dans le nord du Soudan*, par 18° 26′ N et 31° 56′ E, sur la rive gauche du W. Abu Dom qui constitua longtemps la route la plus directe entre les deux capitales du Royaume de Koush : Napata et Méroé. Ce monastère, qui comprend une église et un groupe de bâtiments en briques crues entourés d'un mur de clôture percé de cinq portes, a reçu, au XIXe s., la visite de plusieurs grands voyageurs et H. Monneret de Villars en a dressé la bibliographie complète [4].

L'église, de type basilical et terminée à l'est par une abside, est de dimensions inaccoutumées pour le pays (28,1 m × 13,9 m). Les murs, couronnés par une corniche, présentent cette particularité d'avoir été construits en pierres taillées jusqu'à la base des fenêtres (2,97 m), leur partie supérieure étant faite de briques cuites.

Ce qui subsiste de leur enduit de plâtre montre que l'intérieur était décoré de dessins géométriques. L'extérieur, plus accessible, a été couvert de graffiti, de monogrammes chrétiens, de représentations de Saints et d'animaux.

Les colonnes de granit qui supportaient la terrasse primitive ont été remplacées plus tard par des piliers en maçonnerie destinés à soutenir la nouvelle couverture : un demi-dôme au-dessus de l'abside et des voûtes sur la nef.

En face de l'entrée nord de l'église une petite construction, constituée à l'origine par une coupole reposant sur quatre piliers de pierre, semble avoir été un baptistère ou un bassin à ablutions pour la fête de l'Épiphanie.

Les bâtiments monastiques, de construction moins soignée que l'église, n'ont pas été complètement fouillés et on ne peut que conjecturer la destination (dortoirs, réfectoires, magasins) de quelques-unes des pièces qui les composent.

Quatre cimetières situés respectivement au sud, au sud-est, au sud-ouest et à l'est du monastère renferment environ 2 000 tombes.

La seule date trouvée en ce lieu, et qui se lit dans une inscription publiée par Lepsius, est l'an 715 de l'ère des Martyrs, soit 999 de notre ère. Le monastère de Ghazali pourrait dès lors être cette église de Saint-Onuphre que la description de la Nubie par Abou Saleh place à el-Wâdi et où le roi Salomon de Dongola se retira après son abdication (vers 1080). Le matériel retrouvé daterait donc des Xe-XIe s., ou plus tard.

La poterie a reçu les applications les plus diverses, puisqu'elle a même été utilisée pour faire des grilles de fenêtres, et les innombrables fragments de vases

[1] El Berith ou Ba'al Berith n'est pas « le dieu du serment » (p. 81) mais « le dieu de l'Alliance — ou du Pacte ».

[2] II, pp. 89-193.

[3] P. L. Shinnie and H. N. Chittick, *Ghazali. — A Monastery in the Northern Sudan.* In-8° de 111 pp. et XXIX pl. Sudan Antiquities Service, Occasional Papers, N. 5, 1961.

[4] *La Nubia Medievale*, pp. 253-256.

du type de la céramique de Dongola ont permis de constituer un *Corpus* bien représentatif des formes et des motifs décoratifs de la poterie de la Nubie chrétienne.

Les 79 inscriptions, provenant du cimetière sud (celui de la communauté monastique), de l'église ou de leurs environs immédiats, sont rédigées en sahidique correct ou en un grec assez défectueux. Le n. 79 (p. 94) reproduit une formule courante (cf. nn. 17, 32, 51, 66 et 77). Une note sur la ligne 2 signale qu'il faut lire : τὸν δούλον. Au n. 61 (p. 87), ligne 3 il faudrait lire : τοῦ δούλου. Cette petite divergence pose un problème intéressant. La seconde lecture semble en effet plus conforme à la grammaire : l'âme *de* ton serviteur. En fait la première est plus fréquente et sa fréquence même interdit d'incriminer le lapicide. Pour F. C. Burkitt il s'agit là d'une apposition : « donne le repos à l'âme N » (non à l'âme de N). Il faudrait même peut-être envisager pour ψυχή le sens de « personne » [1].

Cette inscription se termine par une ligne écrite en ancien nubien. J'ai rencontré la même formule grecque gravée sur le rebord d'un plateau rond en marbre blanc dont le fond est occupé par une inscription en langue nubienne mentionnant un roi Georges, dont le royaume se trouvait sans doute au nord de la Nubie, et qui mourut en 1158 [2].

Le volume se termine par une série de 127 graffiti dont certains d'interprétation malaisée.

Il semble peu probable qu'on achève de dégager le monastère de Ghazali. Aussi faut-il savoir gré aux auteurs de n'avoir pas laissé dormir dans leurs dossiers les résultats de leurs deux campagnes sur ce site.

B. C.

Proche Orient ancien. — K. Rudolph avait publié, l'an dernier, des *Prolegomena* qui constituaient une excellente introduction générale aux études mandéennes (*RB*, LXVII, 1960, pp. 638 s.). Il nous donne maintenant les résultats de ses recherches sur le *culte mandéen* lui-même [3]. L'ouvrage, admirablement informé, fait le point des travaux antérieurs. On peut penser que la clarté de l'exposition et la sûreté du jugement, jointes à ce précieux outillage que sont les bibliographies et les index (pp. 428-498), mettent dès maintenant les études de K. Rudolph au rang des quelques références essentielles sur le mandéisme, à côté des textes eux-mêmes, dont Mrs. E. S. Drower semble avoir fait son domaine propre. Très sagement, l'auteur concentre son attention sur les éléments fondamentaux du culte mandéen : baptême et liturgie de l'ascension des âmes, avec ce qui se rattache le plus immédiatement à l'une et à l'autre. On nous fait ainsi grâce d'un certain nombre de minuties plus ou moins tardives, dont l'intérêt, de toutes manières, serait assez médiocre. L'ouvrage se divise en deux parties. La première donne une description « phénoménologique » du culte mandéen (pp. 15-339). Chacune des composantes culturelles du mandéisme fait ainsi l'objet d'une notice séparée,

[1] *JTS*, IV, 1903, p. 587.

[2] Cf. H. G. White, *The Monasteries of the Wâdi 'n Natrûn*, Part III, *The Architecture and Archeology*, pp. 216-217.

[3] Kurt Rudolph, *Die Mandäer*. II. *Der Kult* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, N. F. 57). In-8° de 498 pp. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1961. — Prix DM 53.-; en souscription 47.70; I et II ensemble 74.20.

qui comprend, selon les cas, une étude du vocabulaire, une description des lieux, du personnel, des accessoires, des gestes, des rites, etc., une comparaison avec les usages analogues qu'il est possible de relever dans les cultes apparentés, ou même simplement voisins, et enfin, une analyse de la signification religieuse des éléments concernés. La deuxième partie de l'ouvrage opère un nouveau dégagement, et tente de retrouver, sous les couches secondaires, l'état primitif du culte mandéen, ce qui nous conduit tout naturellement à la question, longtemps débattue, de l'origine du mandéisme (pp. 340-424). Les conclusions de l'auteur rejoignent, dans l'ensemble, celles auxquelles d'autres chercheurs étaient déjà arrivés avant lui, en particulier J. Thomas, dans son étude sur *Le mouvement baptiste en Palestine et en Syrie : 150 av. J.-C. — 300 ap. J.-C.* (Gembloux, 1935).

Le noyau primitif du culte mandéen se trouve, d'une part, dans son baptême *(maṣbûtâ)*, auquel il faut rattacher le rite du pain et de l'eau, et d'autre part, dans sa liturgie de l'ascension des âmes *(masiqtâ)*. Les deux éléments sont étroitement liés entre eux, et c'est dans le domaine syro-palestinien qu'ils ont d'abord pris forme. Cependant, alors que le baptême remonte en dernier lieu à la pratique juive des ablutions, et que, sous la forme caractéristique qu'il a revêtue, il procède des sectes baptistes à demi judaïsées de Transjordane et de Syrie, la liturgie de l'ascension des âmes se détache, pour l'essentiel, sur un arrière-fond de représentations iraniennes déjà envahies par la gnose. A cet égard, la religion mandéenne offre maintes analogies avec le manichéisme. Son baptême lui-même révèle une interprétation gnostique d'anciens rites de l'eau, connus de la haute antiquité orientale, dont l'empreinte s'est retrouvée plus tard jusque dans le judaïsme, grâce à l'influence combinée de la Mésopotamie, de l'Iran et de l'hellénisme syrien. On arrive à une explication semblable lorsqu'on envisage la mythologie mandéenne. L'origine du mandéisme en son ensemble doit donc être cherchée du côté de ces courants de la gnose qui, par la Syrie, rattachaient le baptisme palestinien à la vallée de l'Euphrate. A tous égards, c'est la Syrie qui a fait le « pont » et qui a été l'agent transmetteur.

A propos des Sampséens, rappelés en passant, p. 380, puis-je préciser que leur nom n'a rien à voir avec la racine *ṣba*, *ṣb*'? L'auteur marque, du reste, sa réserve par un point d'interrogation. En fait, le nom des Sampséens-Sampséniens est un gentilice, qu'il faut plutôt rapprocher de Beth-Shèmesh, parfois transcrit βεθσαμις, avec passage à la prononciation *psi* comme dans le nom de Samson, Σαμψών, qui est de la même racine *šmš*. Ce rapprochement est d'ailleurs pleinement confirmé par la qualification d' « Héliaques » donnée par Épiphane aux baptistes Sampséens. On pensera alors à la Beth-Shèmesh d'Issachar (*Jos.*, XIX, 22), qui devait se trouver dans les environs des sources d'Aenon, à une douzaine de kilomètres au sud de Scythopolis (*Onomasticon :* huit milles). Or, nous savons que Jean lui-même baptisa dans les parages des mêmes sources (*Jn*, III, 23). Si je donne cette précision sur le nom des Sampséens, c'est qu'à mon avis, elle fournit l'une des plus importantes localisations du baptisme palestinien, à proximité, justement, de la grande route qui, par Scythopolis, gagnait la Syrie au nord et la Mésopotamie à l'est. — Il n'entre pas dans mes habitudes de disputer à personne cette part raisonnable de coquilles à laquelle chacun a droit... Mais les citations en langues étrangères sont ici vraiment trop estropiées : accentuation, orthographe, etc. Une petite phrase de Furlani, p. 242, n. 2, particulièrement malmenée, il est vrai, ne compte pas moins de huit fautes d'impression : elle est proprement inintelligible dans l'état où elle se présente au lecteur. C'est dommage. Car de telles négligences jettent un

doute, sinon sur la pensée d'un auteur, du moins sur les ultimes précisions de son travail.

J.-P. Audet

Écrire une *Histoire de Thamoud* [1], comme vient de le faire le Dr Alb. Van den Branden, paraîtra sans doute à certains une entreprise audacieuse et prématurée. Il a néanmoins jugé utile de synthétiser tous les éléments déjà recueillis par lui mais épars dans ses diverses publications [2], et de répondre, au cours de son exposé, aux critiques formulées contre l'une ou l'autre de ses conclusions.

L'enquête préparatoire a été longue et pénible. Il a fallu interroger les sources arabes, assyriennes, classiques, mais surtout les textes thamoudéens eux-mêmes dont les quelque 5 000 déjà publiés, pour la plupart courts graffites d'interprétation parfois difficile, représentent environ le quart de ce qui reste à déchiffrer ou à copier. Il s'agit donc là, et l'A. nous en avise, d'une Histoire fragmentaire et incomplète mais dont le cadre, à tout le moins, demeurera et pourra accueillir les compléments ou les corrections apportés par les recherches ultérieures.

Au témoignage des sources écrites, l'aire d'occupation thamoudéenne se serait graduellement étendue, à partir du VIIIe s. av. J.-C. jusqu'au IIe s. de notre ère, sur toute l'Arabie septentrionale et centrale, de la frontière syrienne jusqu'à peu de distance de la frontière de Saba.

Thamoud était un peuple, une nation, une sorte de confédération de tribus unies entre elles par des liens ténus de culture et de religion, auxquelles la puissante tribu de Thamoud avait donné son nom sans pouvoir en constituer un royaume proprement dit. Partis des régions de Médine et de La Mecque, les Thamoudéens se seraient dirigés vers le Nord en un double mouvement d'expansion : le premier à la suite de la campagne de Sargon; le second lors de la chute de l'Empire babylonien. La conquête nabatéenne aurait, par contre, provoqué un reflux en direction du Sud. En partie absorbé par ses vainqueurs, Thamoud, à en croire certaines inscriptions, aurait cependant survécu à l'épreuve nabatéenne. A l'apparition de l'Islam il avait disparu, après treize siècles d'histoire.

Les inscriptions thamoudéennes restent, évidemment, la grande source pour l'étude de la civilisation proprement dite de ce peuple. C'est grâce à elles, et aux figures qui les accompagnent parfois, que l'A. peut traiter successivement : de l'habitation; du portrait physique des gens de Thamoud; de leurs noms propres; de la société (tribus, communautés, familles, esclaves et hommes libres); des différentes classes sociales (sédentaires : cultivateurs et pêcheurs; nomades); des animaux domestiques (chameau, cheval, chien, etc...) et du gibier poursuivi à la chasse; des métiers (cultivateurs, caravaniers, pêcheurs, marchands d'épices et d'étoffes, tisserands, serruriers, fabricants de jarres et de paniers, etc...); des maladies; de la nourriture (pain, fruits, légumes, viandes diverses, produits laitiers); des mœurs (amour, mariage, vengeance, razzia, hospitalité). Les deux derniers chapitres (IV et V) sont consacrés à la religion (la représentation des dieux; la représentation

[1] Alb. Van den Branden, *Histoire de Thamoud*. In-8° de IX-118 pp. Publications de l'Université libanaise (Section des Études historiques, VI). Beyrouth, 1960.

[2] Cf. notamment *RB*, 1951, LVIII, pp. 447 ss; 1958, LXV, pp. 157-159.

conceptuelle : dieu, ses attributs et ses actes; le culte [1]; le caractère astral) et au Panthéon [2].

Le Dr Van den Branden a délibérément supprimé des centaines de références aux textes thamoudéens, surtout quand il s'agit des noms propres, pour ne pas rendre la lecture de son livre fastidieuse (Préface, p. VII). Il s'ensuit que le non-spécialiste doit lui faire confiance. Cette confiance, au reste, peut déjà s'appuyer sur un jugement autorisé : celui de J. B. Philby qui, rapporte le Dr Fouad Boustany, Recteur de l'Université libanaise (p. VIII), « a pris connaissance, avec grande satisfaction, de cet intéressant essai de Van den Branden ».

Comme il ne s'agit pas là d'un « travail technique » (p. VIII), c'est du point de vue du lecteur ordinaire que je me permettrai de signaler quelques points qui méritent d'être mentionnés ou qui me font difficulté.

Puisque l'A. a pris le parti d'alléger son ouvrage d'innombrables références pour en faciliter la lecture, il eût dû pousser son souci du lecteur jusqu'à vouloir lui épargner les fautes de français [3] ou les erreurs de typographie [4] qui déparent cette Histoire, par ailleurs intéressante.

Les noms propres sont interprétés, mais leur traduction est-elle bien assurée? Il faut, pour justifier certains d'entre eux, supposer que l'enfant ne recevait pas toujours son nom au moment de la naissance, mais après (p. 35). On aurait parfois affaire à des sobriquets (*ibid.*).

L'interprétation de la figure Euting 557 (p. 40) est pour le moins singulière On lit, en effet : « L'équipage est constitué par deux hommes. Le premier se tient debout sur la proue et manœuvre le gouvernail. Celui-ci est constitué par un long bâton qui traverse toute la longueur de la barque et descend dans l'eau derrière la poupe. » La même anomalie se rencontre à propos de Philby 262 (f) (p. 41) où, là encore, « le gouvernail, fixé à la proue par une sorte de clé, pend dans l'eau, côté bâbord ». — Dans le premier cas il s'agit d'une manœuvre à la perche. Jamais, pas même dans les représentations de barques égyptiennes de l'Ancien Empire, le gouvernail n'a été constitué par un long bâton fixé à la proue et traversant toute la longueur de la barque. Il a toujours été fait d'un ou de plusieurs avirons, plus grands parfois que les avirons de nage, mais toujours fixés aux environs de la

[1] Il est fait allusion (p. 78), à la lance *('sl)* du roi de Babylone. On aimerait voir, à côté de « lance », un point d'interrogation, car il s'agit d'une correction, le texte portant *ssl* : « chaîne, réseau » (*Les textes thamoudéens de Philby*, II, p. 55, n. 279 aw). Un tel trophée paraît bien étrange. Cette « lance du roi de Babylone », acceptée par C. J. Gadd, *Anatolian Studies*, VIII, 1958, p. 78, est transformée en « chameaux *('bl)* du roi de Babylone » par F. W. Albright, *Von Ugarit nach Qumran*, Beihefte ZAW, 77, p. 7, note 24.

[2] De Ilât il est dit : « Les Nabatéens l'appelaient la « Mère des dieux » (p. 91). Son titre exact est « Mère des dieux de notre Seigneur Rabbel » (*CIS*, II, n. 185 (non 85)).

[3] P. 27, l. 15 : qui nous les présentent toujours en prise avec Saba. — P. 29, l. 15 : quand vers le milieu de notre ère, et que la Nabatène était déjà devenue Province Romaine... — P. 33, l. 26 : on s'aperçoit que seul les moustaches poussent. — P. 58, l. 19 : des plantes médicales. — P. 92, ll. 10-11 : Lât... est une divinité solaire et déesse titulaire, « la Dame » des habitants de Ṭâ'if. — P. 113 l. 15 : des promesses lui (à Rudâ') sont faites et des prémisses présentées.

[4] P. 39, l. 17 : *dr'* ensemencer *(dr')*. — P. 105, ll. 7 et 8 : *'ln ('lh)*. — P. 107, l. 26 : Bôlemm (Bôlemme). — P. 115, l. 3 : *'lyt*, altière *('lyt)*. — P. 92, l. 17 : lire Salkhad, au lieu de Sakad. — Les citations elles-mêmes ne sont pas toujours exactes. Note 98 : *PSBA*, XXXV (lire : XXXI). P. 8 on lit correctement : Starcky, J., *Palmyréniens, Nabatéens et Arabes du Nord*.. Ailleurs, pp. 69, 70 (notes 234, 236, 237, 238), ainsi que pp. 112 et 115, on a : Palmyriens Palmyriens est l'appellation des actuels habitants de Palmyre et Palmyréniens le nom des anciens occupants de cette oasis.

poupe. L'aviron de nage, lui, pouvait être proche de la proue lorsque la cargaison le requérait [1].

Je ne verrais pas non plus, dans le culte, autant de nudité rituelle, de prostitution ou d'homosexualité sacrées qu'en met l'A. sur la foi de figures bien schématiques dont l'une, très réaliste (345 *b* [non *a*, p. 80]) a dû être décrite en latin [2].

Le Dr Van den Branden revient sur la question du dieu El et du monothéisme sémitique et argumente contre l'abbé J. Starcky dont la toute dernière opinion a été exposée dans sa recension de *Le antiche divinità semitiche*. Voici, d'après lui, et un peu systématisée, l'évolution religieuse chez les Sémites : « Les premiers Sémites adoraient le dieu suprême *El*, mais bientôt ils personnifièrent les grands astres, surtout la Lune et Vénus, si importants pour les nomades. Au Dieu personnel, ils associèrent ainsi des dieux-objets. Une troisième phase est marquée par le contact avec les sédentaires : ils adoptèrent leurs divinités qui, elles, personnifiaient les forces de la nature [3]. » — Pour Van den Branden : « L'idée d'un dieu unique, sous forme hénothéiste ou monothéiste, ne semble pas être une conception sémitique primitive. Elle est étrangère aussi aux Arabes du Nord. Pour l'Arabe le concept *'l* contient l'idée de collectivité et de puissance, collectivité qui est à l'origine du polythéisme et puissance qui semble provenir de l'attribution au dieu de certains faits d'expérience qui dépassent le pouvoir humain ordinaire » (p. 76). — Cette querelle ressemble fort à celle qui divise les égyptologues. *El* et *nṯr* se répondent et, munis de l'article (*Allâh* et *Pnouté*), ils désignent tous deux le Dieu unique. Y a-t-il eu évolution, passage de l'hénothéisme au monothéisme, ou monothéisme initial? Je crains que, pour les Sémites comme en ce qui concerne les anciens Égyptiens, l'unanimité ne se fasse jamais, faute d'arguments apodictiques.

Souhaitons au Dr Van den Branden de pouvoir étoffer davantage sa synthèse par le déchiffrement d'un nouveau lot de ces inscriptions thamoudéennes dont il est devenu l'un des meilleurs connaisseurs.

B. C.

Patristique. — Nous avons déjà en partie rendu compte de la réédition du *Contra Eunomium* de Grégoire de Nysse par le professeur W. Jaeger (*RB*, LXVIII, 1961, pp. 157 s.). Le tome II, qui la complète, vient de paraître [4]. Il reproduit sans changements notables et l'introduction et le texte de l'édition de 1921. L'estime universelle dont celle-ci a été entourée depuis quarante ans, dispense d'en louer les mérites. Nous nous réjouissons seulement de voir ce magnifique volume, d'une typographie irréprochable, prendre place dans le *corpus* des œuvres de Grégoire de Nysse, dont le professeur Jaeger continue à diriger la publication.

J.-P. A.

[1] Ch. Boreux, *Études de nautique égyptienne*, p. 23, fig. 7 *a*; p. 317, fig. 104; p. 228 fig. 69 *a*.

[2] *Les textes thamoudéens de Philby*, II, p. xxviii.

[3] *RB*, 1960, LXVII, p. 276.

[4] Wernerus Jaeger, *Contra Eunomium libri iteratis curis edidit...* Pars altera (Gregorii Nysseni opera auxilio virorum doctorum edenda curavit Wernerus Jaeger, volumen II, *Contra Eunomium* librum III et *Refutationem confessionis Eunomii* continens). In-8° de lxxii-412 pp. Leiden, E. J. Brill, 1960. — Prix : relié Fl. 54.

Augustin fait une entrée quelque peu tardive dans la collection « Sources chrétiennes » avec ses dix homélies *In epistolam Ioannis ad Parthos* [1]. Du moins est-ce un excellent choix. A vrai dire, il existait déjà, de ces *tractatus*, deux traductions françaises du XIXe siècle. Mais il fallait aller les chercher dans les gros volumes des œuvres complètes de l'évêque d'Hippone. Surtout, elles avaient besoin d'être rajeunies et revigorées par une nouvelle confrontation avec l'original. C'est à quoi s'est employé P. Agaësse, avec un soin, une compétence, une sensibilité théologique et littéraire qui placent sa traduction nettement au-dessus des essais antérieurs. Non, sans doute, qu'elle ne soit tombée, elle aussi, dans quelques pièges. Et quelle traduction put jamais se flatter d'une perspicacité sans défaillance? Ainsi, *Christus ergo Verbum vitae*, rendu par « Le Christ est donc le Verbe de Vie », en plus d'être faible, me semble déplacer le point d'appui de l'attention (p. 113). D'après le contexte, c'est *Christus*, au contraire, qui est en position emphatique. La traduction doit s'arranger pour lui conserver cette valeur. Le sens devient : C'est donc le Christ lui-même, avec son corps, qui est ce Verbe de vie dont parle Jean. Une note de la p. 114 souligne, d'autre part, la difficulté de *Atque utinam sic (nomen martyrum) habitet et in corde, ut passiones martyrum imitemur, non eos calcibus persequamur.* La traduction de cette phrase se déclare elle-même approximative : « Plaise au ciel qu'il habite aussi notre cœur, pour que nous imitions la constance des martyrs, et non que nous foulions aux pieds leurs exemples » (p. 115). Si je comprends bien, *calcibus persequi*, c'est s'attacher aux pas de quelqu'un jusqu'à lui marcher sur les talons. L'idée me paraît donc être : Au lieu de courir partout les traces des martyrs (tombeaux et reliques), on ferait mieux de mettre son cœur à imiter leur constance. Je n'ai pas l'impression non plus que *Christus autem sacramenti nomen est*, soit très heureusement rendu par « Christ est un nom qui désigne une fonction sacrée » (p. 197). Est-il légitime de restreindre ici à ce point le sens de *sacramentum?* Mais ce ne sont là, en somme, que les menus accidents du métier, et je ne veux pas laisser croire qu'ils affectent l'ensemble de la traduction. Pour finir, je soulignerai plutôt l'excellence générale de l'introduction, où le lecteur trouvera ample satisfaction à sa curiosité, non seulement sur la date, le cadre liturgique, les circonstances et le genre littéraire des *tractatus*, mais encore, ce qui est plus important, sur le fond de l'enseignement d'Augustin relatif à la charité (pp. 7-102). Puis-je, malgré tout, exprimer un dernier petit regret? L'auteur me semble avoir trop aisément projeté sur la pensée d'Augustin, et sur celle de Jean lui-même, notre conception théologique de l' « incarnation » (pp. 17-19, 29 s.). Par suite, la signification des titres de « Christ » et de « Fils de Dieu » se trouve plus d'une fois obscurcie, au détriment des textes à expliquer. Le latin reproduit Migne, qui reproduit les Mauristes, sauf pour deux « variantes », que le lecteur intrigué devra retracer lui-même (IV, 6, p. 232). Au reste, la seconde « variante », *maledicamus* au lieu de *mel dicamus*, a tout l'air d'une bévue caractérisée de la reproduction de Migne. A quoi bon lui avoir fait l'honneur d'une traduction?

J.-P. A.

[1] Paul AGAËSSE, *Saint Augustin. Commentaire de la Première Épître de saint Jean* (Sources chrétiennes, 75). In-8° de 460 pp. Paris, les Éditions du Cerf, 1961. — Prix : 18 NF.

Le *Contra Varimadum* est un important témoin de la *Vetus latina* en Afrique au v^e^ siècle. Il n'en existait jusqu'ici que deux éditions : celle de J. Sichard (Bâle, 1528), et celle de P. F. Chifflet (Paris, 1664), reproduite par Migne (*PL*, LXII, 351-434). A la première de ces deux éditions, la seconde n'avait d'ailleurs ajouté que ses propres conjectures. L'unique manuscrit (perdu : Espagne, VI^e^-VII^e^ s.) sur lequel reposait l'édition de Sichard, avait, en outre, derrière lui une histoire assez trouble : remaniements, retouches des citations bibliques, etc. Une nouvelle édition était donc souhaitable, sur la base du Paris, Bibl. Nat., *Lat.* 12 217 (Corbie, VIII^e^ s.), utilisé déjà par J. Zycha pour son édition du *Contra Adimantum* d'Augustin (1891), et rappelé de nouveau à l'attention des chercheurs par G. Morin dans une note de la *Rev. bén.*, XXIV, 1907, pp. 266-270. On annonce que cette nouvelle édition du *Contra Varimadum* paraîtra bientôt dans le tome XC du *Corpus Christianorum*. B. Schwank, à qui elle a été confiée, publie à part une étude préparatoire qui fait très heureusement augurer de l'édition elle-même [1]. L'auteur consacre un premier chapitre à l'étude du texte (pp. 2-22). La préférence est nettement donnée au ms. de Paris mais, ici ou là, la tradition concurrente, représentée par l'édition de Sichard, fournira un appoint non négligeable, surtout aux endroits où l'on peut déceler, dans le ms. de base, une leçon intrusive de la Vulgate. Avec beaucoup de vraisemblance, la date du *Contra Varimadum* est ensuite arrêtée aux environs de 450 (pp. 31 et 45). Cependant, au jugement de l'auteur, aucune des candidatures à la paternité de l'écrit ne s'impose avec des garanties satisfaisantes, et jusqu'à plus ample informé, le plus simple est de continuer à parler d'un Pseudo-Vigile (p. 44). En revanche, il semble certain que la « patrie spirituelle » du *Contra Varimadum* soit l'Afrique (p. 30). C'est l'essentiel. Car il est moins important d'apprendre, après cela, que l'auteur aurait pu subir, au début de la domination vandale, un exil temporaire qui l'aurait conduit jusqu'à Naples, où il aurait, de fait, composé son traité contre les Ariens (pp. 25-30). Sans négliger la pensée théologique de son héros, dont il donne une pertinente analyse (pp. 46-63), B. Schwank insiste avec raison, pour conclure, sur l'intérêt que représentent les quelque douze cents citations du *Contra Varimadum* pour l'histoire du texte biblique en Occident.

J.-P. A.

Une loi de Julien, en date du 17 juin 362, d'ailleurs rapportée dès le 11 janvier 364, quelques mois après la mort de l'empereur, écartait pratiquement les maîtres chrétiens de l'enseignement scolaire. Le prétexte était que les « Galiléens » ne pouvaient donner une explication honnête d'Homère et d'Hésiode s'ils se refusaient à croire aux divinités que ces poètes mettaient en scène. Chez certains maîtres à tout le moins, cette vexation suffit à faire germer l'idée d'une bien curieuse littérature. Nous savons, en effet, par Socrate et Sozomène, que les deux Apollinaire, père et fils, qui tenaient alors école à Laodicée, entreprirent en ces années-là, de se pourvoir eux-mêmes de nouveaux « classiques ». La Bible en fournit la matière. Le glorieux manteau du style homérique fut ainsi jeté sur le Pentateuque. Les autres livres historiques offrirent des sujets de drames.

[1] Benedikt Schwank, *Zur Neuausgabe von « Contra Varimadum » nach dem Codex Paris B. N. Lat.* 12217. In-8° de VIII-85 pp. (= *Sacris erudiri*, XII, 1961, pp. 112-196). Beuron 1960.

Les évangiles furent tournés en dialogues platoniciens. Bref, tous les grands genres devaient être représentés sans excepter la comédie. C'est donc à cet épisode que la plupart des érudits étaient disposés à rattacher le *Psautier homérique* reproduit dans *PG*, XXXIII, 1313-1537, sous le nom d'Apollinaire le Jeune, évêque de Laodicée. Cependant, cette attribution, qu'on pensait pouvoir appuyer sur le témoignage de Jean Zonaras, demeurait douteuse. J. Golega avait publié, voici plus de vingt ans déjà, une étude remarquée sur cette question. Il vient de reprendre tout le problème, avec une science et un luxe d'analyse qui emporteront vraisemblablement la conviction [1]. Le *Psautier homérique* n'est pas d'Apollinaire, mais d'un « poète » égyptien contemporain de saint Marcien de Constantinople (mort après 470), à qui l'ouvrage fut dédié. Postérieur au concile de Chalcédoine, dont il reflète les préoccupations et le vocabulaire, il a sa place, non dans l'histoire de l'éducation chrétienne, mais dans celle du chant liturgique des *Psaumes*, faisant en quelque sorte la transition entre les usages de l'église d'Égypte et la tradition des mélodes byzantins. Du point de vue de la forme, il représente une solution de compromis entre les rugosités du texte des LXX, dont le plus grand nombre s'accommodait, et l'idéal de style qu'entretenaient les délicats jusque dans l'expression de leur prière. Vieux conflit. Avec une pointe d'humour, j'imagine, l'auteur évoque, à ce propos (pp. 176 s.), les motifs littéraires qui ont inspiré, plus près de nous, la nouvelle traduction latine du Psautier! Après Homère...

J.-P. A.

Histoire byzantine et Orthodoxie. — Le professeur N. Q. King de University College (Legon, Ghana) publie le texte d'une « lecture », qu'il présente comme une contribution à l'étude du *caractère sacré de la monarchie byzantine* dans le dernier quart du IVe siècle [2]. Pour élargir son horizon, l'auteur commence par citer, avec un délicieux humour, une remarque d'A. Toynbee, faisant observer que « durant le dernier millénaire les chefs d'État et les États eux-mêmes ont été... de beaucoup les objets de culte les plus répandus dans la grande masse de la famille humaine ». Cette généralisation, qui n'est sans doute pas entièrement inexacte, possède en tout cas ici le mérite de souligner que le premier siècle byzantin est fort loin d'offrir à cet égard un phénomène isolé. L'auteur le sait autant que personne. Aussi s'est-il gardé d'analyser en vase clos les quelques monuments sur lesquels il désirait attirer de nouveau l'attention : un *missorium* daté de la dixième année de Théodose (388) et conservé à Madrid (pp. 2-6), les reliefs sculptés sur la base de l'obélisque de l'hippodrome de Constantinople (390), des monnaies contemporaines : Victoria Romanorum et Gloria Romanorum, etc. La description de chacune de ces pièces met en évidence des thèmes qui sont ensuite discutés dans le cadre plus général de la littérature et de l'art de l'époque : *proskynesis*, *acclamatio*, *victoria*, *sol invictus*, etc. Pour conclure, l'auteur rapproche ces thèmes et cette imagerie, hérités du tréfonds du paganisme gréco-romain, de l'attitude de l'Église à l'égard de l'Empire, et il relève, à cette occasion, les influences réci-

[1] Joseph Golega, *Der homerische Psalter. Studien über die dem Apolinarios von Laodikeia zugeschriebene Psalmenparaphrase* (Studia patristica et byzantina, 6). In-8° de XVI-200 pp. Ettal, Buch-Kunstverlag, 1960. — Prix : kart. DM 28,80.

[2] N. Q. King, *'There's such Divinity doth hedge a King'. Studies in ruler cult and the religion of sacral monarchy in some late fourth century Byzantine monuments.* In-8° de 34 pp. Édimbourg, Thomas Nelson and Sons, 1960.

proques qu'ont exercées l'une sur l'autre l'iconographie chrétienne et la représentation de l'empereur. Tout cela est traité avec une sobriété dans le choix des matériaux, une attention dans l'analyse et une mesure dans le jugement qui sont dans les meilleures traditions de la science anglaise.

J.-P. A.

Lorsqu'un théologien se nomme Evdokimov, qu'il entreprend de s'expliquer sur l'*orthodoxie*, qu'il s'exprime en français, qu'il se fait éditer en Suisse, qu'il est accueilli dans une collection protestante, d'ailleurs universellement estimée, on présume qu'il s'adresse, non à ceux du dedans, mais à ceux du dehors [1]. On se dispose donc à écouter. On souhaite une conversation utile avec un hôte, un ami, un frère. La table des matières annonce une introduction historique (pp. 7-43), une anthropologie (pp. 47-119), une ecclésiologie (pp. 123-170), à quoi s'ajoutent trois longs développements, tout aussi prometteurs, sur la foi de l'église (pp. 173-197), la prière de l'église (pp. 201-299), et l'*eschaton* ou les fins dernières (303-346). On se plonge dans cette « introduction historique ». Tout va bien pour une page, deux pages. Mais bientôt la vérité de la méthode se découvre. L' « histoire » est ici une histoire dirigée, orientée, militante. Il n'est pas fortuit qu'elle nous amène à grandes enjambées vers une explicite *Pro domo sua* (pp. 41-43). Nous sommes désormais avertis : la sérénité n'y est plus. C'est un plaidoyer. Dès le point de départ, il est entendu, au reste, que l'église romaine n'est que l'église latine. On n'a même pas besoin de le dire : ces choses vont de soi. L'auteur, il est vrai, tente de nous rassurer par une déclaration de principe : « Nous avons choisi consciemment (!) la méthode descriptive, strictement objective » (p. 41). Mais, comme il a la franchise de nous avouer plus loin qu'à ses yeux « l'objectivité scientifique n'est qu'un mythe » (p. 193), je suppose que c'est, chez lui, une manière discrète de nous inviter à ne pas trop attendre de ses formules, ni dans l'un ni dans l'autre cas. En fait, la longue « description » demeure de bout en bout fidèle à cette ambiguïté. Une comparaison lancinante convainc « l'Occident » hétérodoxe de n'avoir su conserver, en christianisme, que les valeurs de second plan : la « raison théologique », ouverte sur l'action, le goût de l' « affirmation » sur le Dieu inconnaissable, la « grâce organisée », le moralisme, le juridisme, l'impérialisme missionnaire, etc. A « l'Orient » orthodoxe, au contraire, « toujours nourri de la même et unique racine enfoncée dans la terre généreuse de Palestine » (p. 8), est échue la meilleure part, qui ne lui sera pas enlevée : l' « intuition » du *nous*, ouverte sur la contemplation, la grande théologie « apophatique », la divine liberté de la grâce (correctement conçue!), la haute morale de la primauté de la personne, la souplesse du droit soumis à la « vie », la mission « infiniment discrète » (p. 167), qu' « aucun impérialisme ou prosélytisme (!) n'ont jamais entachée » (p. 166), etc. A la fin, le triomphe de « l'Orient » sur « l'Occident » paraît si complet que les esprits réfléchis seront sans doute conduits à se demander s'ils ne sont pas mis en présence d'une sorte de prédestination « orientale », à moins qu'ils ne se tournent d'emblée vers l'hypothèse d'un simple conditionnement historique. Et alors, à quoi bon parler d' « Église », de dialogue œcuménique, et de tout le reste? Sur cette question, on ferme le livre, non sans mélancolie.

J.-P. A.

Paul Evdokimov, *L'orthodoxie* (Bibliothèque théologique). In-8° de 351 pp. Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1959. — Prix : 15 FS.

Imprimé en France
TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE). — 9115.
Dépôt légal : 1er trimestre 1962.

TABLES GÉNÉRALES DU TOME LXVIII

1961

1. — ARTICLES

Antin P. Saint Cyprien et Jonas. 412-414.

Audet J.-P. Qumrân et la notice de Pline sur les Esséniens. 346-387.

Baillet M. Un recueil liturgique de Qumrân, grotte 4 : « Les paroles des luminaires ». 195-250, Pl. xxiv-xxviii.

Benoit P. Un sanctuaire dans la région de Jéricho, la synagogue de Na'arah. Note additionnelle. 174-177.

Boismard M.-É. L'évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques. 507-524.

Contenson H. de. Remarques sur le chalcolithique récent de Tell esh Shuna. 546-556, Pl. xxx, 1 fig.

Couroyer B. Amenemopé, i, 9; iii, 13 : Égypte ou Israël? 394-400.

— Le temple de Yaho et l'orientation dans les papyrus araméens d'Éléphantine. 525-540, 1 fig.

Driessen W. C. H. Un commentaire arménien d'Ézéchiel faussement attribué à saint Cyrille d'Alexandrie. 251-261.

Dupont J. ΤΑ 'ΟΣΙΑ ΔΑΥΙΔ ΤΑ ΠΙΣΤΑ. (*Act.*, xiii 34 = *Is.*, lv 3). 91-114.

Feuillet A. La formule d'appartenance mutuelle (ii, 16) et les interprétations divergentes du Cantique des Cantiques. 5-38.

Grelot P. Les Proverbes araméens d'Aḥiqar. 178-194.

Légasse S. Scribes et disciples de Jésus. 321-345; 481-505.

Lifshitz B. Inscriptions grecques de Césarée en Palestine (Caesarea Palaestinae). 115-126, Pl. i-ii.

— La vie de l'au-delà dans les conceptions juives. Inscriptions grecques de Beth-Shearim. 401-411.

Renaud B. La loi et les lois dans les Livres des Maccabées. 39-67.

Spicq C. La parabole de la veuve obstinée et du juge inerte, aux décisions impromptues (*Lc*, xviii, 1-8). 68-90.

Teixidor J. Épitaphes hiérosolymitaines en syriaque estranghelo. 541-545, Pl. xxix.

Tournay R. A propos des babylonismes d'Ézéchiel. 388-393.

Vaux R. de. Les fouilles de Tell el-Far'ah. Rapport préliminaire sur les 7e, 8e, 9e campagnes, 1958-1960. 557-592, 4 fig., Pl. xxxi-xlvi.

Vincent L.-H. Un sanctuaire dans la région de Jéricho, la synagogue de Na'arah. 161-177, Pl. iii-xxiii.

2. — RECENSIONS ET BULLETINS

Le nom entre parenthèses qui suit le titre de l'ouvrage est celui du recenseur.

'Abd al Masiḥ Y. cf. Guillaumont A.

Agaesse P. Saint Augustion. Commentaire de la Première Epître de S. Jean (J.-P. Audet) 637.

Allegro J. M. The Treasure of the Copper Scroll (R. de Vaux) 146-147.

Assyrian Dictionary of the Or. Inst. of the Univ. of Chicago. Vol. 7 : I and J (R. Tournay) 471-472.

Augé R. Job (R. Tournay) 440-441.

Auzou G. La Parole de Dieu (R. Tournay) 273.

Avi-Yonah M. cf. *Bulletin of the Rabinowitz Fund...*

Baldi D. cf. Lemaire P.

Baron S. W. A Social and Religious History of the Jews. Index (R. Tournay) 462.

Barth G. cf. Bornkamm G.

Barth K. God, Grace and Gospel (M.-É. Boismard) 303.

Behler G.-M. Les paroles d'adieux du Seigneur (M.-É. Boismard) 447-448.

Beijer E. Kristologi och Etik i Jesu Bergspredikan (L.-M. Dewailly) 269-272.

Beilner W. Christus und die Pharisäer (M.-É. Boismard) 141-142.

Benoit P., J. T. Milik, R. de Vaux, Discoveries in the Judaean Desert, II. Les grottes de Murabba'ât (J. Schwartz) 415-419.

Betz O. Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte (M.-É. Boismard) 622-623.

Biard P. La puissance de Dieu (M.-É. Boismard) 616-617.

Bible, ou Livres de l'Écriture Sainte de l'A. et du N. T., en traduction russe (S. Szyszmann) 602-603.

Birot M. Archives royales de Mari, IX. Textes administratifs de la salle 5 du Palais (R. Tournay) 473-474.

Blinzler J. Der Prozess Jesu (P. Benoit) 608-609.

Bonnard P. E. Le psautier selon Jérémie (R. Tournay) 438-440.

Bornkamm G., G. Barth, H. J. Held, Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium (M.-É. Boismard) 299-300.

Bosch D. Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu (M.-É. Boismard) 301.

Brekelmans C. H. W. De herem in het OT (R. de Vaux) 294-295.

Brunner R. Sacharja (R. Tournay) 437.

Bruno A. Ezechiel. Eine rhytmische und textkritische Untersuchung (R. Tournay) 436.

Brunori N. Il tuo regno (M.-É. Boismard) 617.

Bulletin of the Israel Exploration Society, vol. XXV, 1-2 (P. Benoit) 464-467.

Bulletin III of the Louis M. Rabinowitz Fund for the Exploration of Ancient Synagogues (P. Benoit) 467-468.

Bultmann R. Glauben und Verstehen Band III (P. Benoit) 619.

Caldirola E. Verbale del processo di Gesù Nazareno (P. Benoit) 448.

Camelot. Spiritualité du baptême (M.-É. Boismard) 304.

Cantera Ortiz de Urbina J. El Comentario de Habacuc de Qumran (R. Tournay) 436.

Cantinat J. Les épîtres de saint Paul expliquées (M.-É. Boismard) 450.

Caprile G. Atlante della vita di Cristo (M.-É. Boismard) 298-299.

Carrington P. According to Mark (M.-É. Boismard) 607-608.

Charlier J.-P. Le signe de Cana (M.-É. Boismard) 302.

Chittick H. N. cf. Shinnie P. L.

Comblin J. Théologie de la paix (J.-P. Audet) 454-456.

Congress Volume, Oxford 1959 (R. Tournay et F. M. Lemoine) 288-290.

Démann P. Les Juifs. Foi et destinée (P. Benoit) 457-458.

Dewailly L.-M. Envoyés du Père. Mission et apostolicité (M.-É. Boismard) 306.

Dictionnaire de la Bible. Supplément, Fasc. 31-34. (J. M.-D. Prignaud) 275-280.

Doresse J. Des hiéroglyphes à la croix (B. Couroyer) 627-629.

Du Buit M. Archéologie du peuple d'Israël (R. de Vaux) 288.

Dumbarton Oaks Papers, XIII (J. M.-D. Prignaud) 316-317.

Dupont J. Les sources du livre des Actes (P. Benoit) 610.

Dupont-Sommer. A. Les écrits esséniens découverts prés de la Mer Morte (P. Benoit) 309-310.

Ehrlich E. L. Kultsymbolik im AT und im nachbiblischen Judentum (R. de Vaux) 445-446.

Eissfeldt O. Der Beutel der Lebendigen (R. Tournay) 475.

Eretz-Israel. Vol. VI (R. de Vaux) 468-470.

Estradé M. M., B. M. Girbau, Tobit Judit-Ester (R. Tournay) 431-432.

Evdokimov P. L'Orthodoxie (J.-P. Audet) 640.

Fohrer G. Das Buch Jesaja. 1-23 (R. Tournay) 432-434.

Friedrich G. cf. Kittel G.

Frisque J. Oscar Cullmann (M.-É. Boismard) 619-620.

Fuks A. cf. Tcherikover V. A.

George A. Prier les Psaumes (R. Tournay) 440.

Girbau B. M. cf. Estradé M. M.

Golega J. Der homerische Psalter (J. P. Audet) 638-639.

CODING D. W. The Account of the Tabernacle (R. de Vaux) 291-292.
COSHEIDE F. W. De brief van Paulus aan de Efeziërs (P. Benoit) 612-613.
UNDMANN W. Das Evangelium nach Markus (M.-É. Boismard) 138-139.
ILDING A. The Fourth Gospel and the Jewish Worship (M.-É. Boismard) 599-602.
ILLAUMONT A., H.-C. PUECH, G. QUISPEL, W. TILL, Y. 'ABD AL MASIḤ. L'évangile selon Thomas (M.-É. Boismard) 457.

LTER M. The Song of the Songs (R. Tournay) 136.
NHART R. Maccabaeorum Liber III. Septuaginta IX, 3 (J. Starcky) 456-457.
LD H. J. cf. BORNKAMM G.
LL A. Augustins Bergpredigtexegese (J.-P. Audet) 159.
LWERDA D. E. The Holy Spirit and Eschatology in the Gospel of John (M.-É. Boismard) 142.
NT I. The Book of Genesis, Part 1, 2 (R. de Vaux) 291.
PPENBAUER H. W. Der Mensch zwischen zwei Welten (P. Benoit) 312-313.

GHOLT H. cf. LYONS I.
AAC J. La révélation progressive des personnes divines (M.-É. Boismard) 452-453.

EGER W. Gregorii Nysseni contra Eunomium Libri (J.-P. Audet) 158-159, 636.
UBERT A. Origène. Homélies sur Josué (J.-P. Audet) 476-477.
AN-NESMY C. Spiritualité de la Pentecôte (M.-É. Boismard) 305-306.
RVELL J. Imago Dei (M.-É. Boismard) 144-145.
HNSON A. R. The One and the Many in the Israelite Conception of God (R. Tournay) 445.
DANT D. Les deux Israël (P. Benoit) 458-462.

AHLE P. E. The Cairo Geniza (R. Tournay) 430.
ARNS C. The Church, the Body of Christ (P. Benoit) 613-614.
NG N. Q. « There's such Divinity doth hedge a King ». Studies in Ruler Cult and Religion of Sacral Monarchy in some Late Fourth Century Byzantine Monuments (J.-P. Audet) 639-640.
STEMAKER S. The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews (M.-É. Boismard) 614-615.
KITTEL G., G. FRIEDRICH, Theol. Wört. z. N. T. Bd VI, Lief. 15/16; Bd. VII, Lief. 1, 2/3 (M.-É. Boismard) 450-452.
KOHLER M. Artisans et partisans de la croix (P. Benoit) 609.
KOOPMANS J. J. Beknopt overzicht van de cultuur van het Oude Nabije Oosten als achtergrond voor de Bijbel (L. Grollenberg) 149.
KRAUS H.-J. Psalmen. Fasc. 7-13 (R. Tournay) 127-134.
KUHN K. G. Konkordanz zu den Qumrantexten (P. Benoit) 621-622.

LA BONNARDIÈRE A.-M. Biblia augustiniana. A. T. II. — Livres historiques (J.-P. Audet) 159-160.
LAMARCHE P. cf. RÉTIF A.
LANGERBECK H. Gregorii Nysseni in Canticum Canticorum (J.-P. Audet) 158-159.
LANDSBERGER B. MSL VII. The Series ḪAR-ra = ḫubullu, Tablets VIII-XII (R. Tournay) 154-155.
LASOR W. S. Bibliography of the Dead Sea Scrolls 1948-1957 (P. Benoit) 307.
LEMAIRE P., D. BALDI, Atlas Biblique (R. de Vaux) 274.
LIMET H. Le travail du métal au pays de Sumer au temps de la IIIe dynastie d'Ur (R. Tournay) 474-475.
LUBAC H. de. Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture, II, 1 (P. Grelot) 423-427.
LYONNET S. cf. MORALDI L.
LYONS I., H. INGHOLT, Gandharan Art in Pakistan (R. de Vaux) 153-154.

MAIER J. Die Texte vom Toten Meer (M.-É. Boismard) 620-621.
MAIGRET J. Initiation à l'hébreu biblique (F.-M. Lemoine) 470-471.
MARIANI B. *édit.* I vangeli nella critica moderna (M.-É. Boismard) 605-606.
MARTIN M. The Scribal Character of the Dead Sea Scrolls (R. Tournay) 307-309.
Maternité spirituelle de Marie (La). Bul. Soc. Franc. Ét. Mariales, 1959 (M.-É. Boismard) 453-454.
MAYER R., J. REUSS, Die Qumranfunde und die Bibel (P. Benoit) 313-314.
MCELENEY N. J. The Law Given Through Moses (R. de Vaux) 290-291.
MENTZ H. Taufe und Kirche in ihrem ursprünglichen Zusammenhang (M.-É. Boismard) 304-305.

Milik J.-T. cf. Benoit P.
Mohrmann C. cf. Van der Meer F.
Montet Das alte Ägypten und die Bibel (B. Couroyer) 626-627.
Moraldi L., S. Lyonnet, *édit.*, Introduzione alla Bibbia. IV. I vangeli (M.-É. Boismard) 604-605.
Murphy Richard, The Sunday Gospels (P. Benoit) 607.
Murphy Roland, The Book of Exodus, Part 1, 2 (R. de Vaux) 291.
— Seven Books of Wisdom (R. Tournay) 438.

Naster P. cf. Ryckmans G.
Neuenzeit P. Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung (P. Benoit) 611-612.
Nicolas M. J. L'eucharistie (M.-É. Boismard) 305.
Nouveau Testament de N. S. J.-C. et Psautier, en traduction russe (S. Szyszman) 602-603.

Olivier B. La crainte de Dieu comme valeur religieuse de l'AT (R. Tournay) 296-297.

Paap A. H. R. E. Nomina sacra in the Greek Papyri of the First Five century A. D. (P. Benoit) 317-318.
Parrot A. Sumer (R. Tournay) 472-473.
Perler O. Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton? (Papyrus Bodmer XII) (J.-P. Audet) 478-480.
Philonenko M. Les interpolations chrétiennes des Testaments des Douze Patriarches et les manuscrits de Qoumrân (M.-É. Boismard) 419-423.
Pidoux G. Du portique à l'autel. Introduction aux Psaumes (R. Tournay) 135.
Plöger O. Theokratie und Eschatologie (R. Tournay) 444-445.
Posener G., S. Sauneron, J. Yoyotte, Dictionnaire de la civilisation égyptienne (B. Couroyer) 155-157.
Pritchard J. B. Lumières sur la Bible (R. de Vaux) 287.
Puech H.-C. cf. Guillaumont A.
(Purdy A. C.) New Testament Sidelights. Essays presented in honour of A. C. Purdy (M.-É. Boismard) 297-298.

Quénard G. Tout l'Évangile avec un mot pour chaque jour (M.-É. Boismard) 137-138.
Quispel G. cf. Guillaumont A.

Rabin C. *édit.* Textus. Annual of the Hebrew Univ. Bible Project. I. (R. Tournay) 428-429.
Regalità Sacra (La). The Sacral Kingship (R. de Vaux) 266-269.
Rehkopf F. Die lukanische Sonderquelle. Ihr Umfang und Sprachgebrauch (M.-É. Boismard) 300-301.
Religion och Bibel (L.-M. Dewailly) 285-286.
Rétif A., P. Lamarche, Das Heil der Völker (R. Tournay) 297.
Reuss J. cf. Mayer R.
Ridderbos H. De brief van Paulus aan de Kolossenzen (P. Benoit) 612-613.
Robertson E. H. The Recovery of Confidence (J.-P. Audet) 273-274.
Rondeleux L.-J. Isaïe et le prophétisme (R. Tournay) 432.
Ropes J. H. The Synoptic Gospels (M.-É. Boismard) 446-447.
Rousseau M. L'épître aux Romains (M.-É. Boismard) 450.
Rudolph K. Die Mandäer. III. Der Kult (J.-P. Audet) 632-634.
Rudolph W. Vom Buch Kohelet (R. Tournay) 135.
Ryckmans G., P. Naster, Grammaire accadienne (R. Tournay) 472.

Sacra Pagina. Miscellanea biblica congressus internationalis catholici de re biblica (R. Tournay, M.-É. Boismard) 280-285.
Sauneron S. cf. Posener G.
Scheepers J. H. Die Gees van God en dies gees van die mens in die O. T. (J.-P. Audet) 295-296.
Schelkle K. H. Die Gemeinde von Qumran und die Kirche des N. T. (P. Benoit) 314-315.
Scherer J. Entretien d'Origène avec Héraclide (M.-É. Boismard) 477.
Schlier H. Le temps de l'Église (P. Benoit) 620.
Schwank B. Zur Neuausgabe von « Contra Varimadum » (J.-P. Audet) 638.
Schweizer E. Gemeinde und Gemeindeordnung im NT (M.-É. Boismard) 145.
Serouya H. Les Esséniens (P. Benoit) 309.
Seyrig H. Antiquités syriennes. Cinquième Série (R. de Vaux) 152-153.
Shinnie P. L., H. N. Chittick, Ghazali — A Monastery in the Northern Sudan (B. Couroyer) 631-632.
Smend R. Das Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth (R. de Vaux) 294.

Sources orientales. 1. La naissance du monde. 2. Les songes et leur interprétation (R. Tournay) 151-152.
— 3. Les pèlerinages (B. Couroyer) 629-631.
SPICQ C. Vida moral y Santisima Trinidad segun San Pablo (M.-É. Boismard) 449.
STAMM J.-J. Le Décalogue à la lumière des recherches contemporaines (R. de Vaux) 292-293.
STEINMANN J. Le livre de la consolation d'Israël et les prophètes du retour de l'exil (R. Tournay) 434-435.
— Isaïe I. 1-39. Texte français par J. Steinmann. Introd. et com. par une équipe biblique du centre d'études Notre-Dame (R. Tournay) 435-436.
— Jérémie. Texte français par J. Steinmann. Introd. et com. par une équipe biblique du centre d'études Notre-Dame (R. Tournay) 435-436.
Studia Biblica et Orientalia... III. Oriens Antiquus (R. Tournay) 462-464.
SUTCLIFFE E. The Monks of Qumran (P. Benoit) 310-311.
Svensk Exegetisk Årsbok. XXV, 1960 (L.-M. Dewailly) 286-287.

TCHERIKOVER V. A., A. FUKS, Corpus Papyrorum Judaicarum. Vol. II (P. Benoit) 625-626.
TESTUZ M. Papyrus Bodmer VII-IX. (M.-É. Boismard) 137.
— Les idées religieuses du Livre des Jubilés (P. Benoit) 148-149.
— Papyrus Bodmer XIII (J.-P. Audet) 477-478.
Textus cf. RABIN C.
THEUNIS F. Offenbarung und Glaube bei R. Bultmann (P. Benoit) 617-619.
THOMSEN P. Die Palästina-Literatur. Bd. A. Lief. 3 (J. M.-D. Prignaud) 464.
TILL W. cf. GUILLAUMONT A.
TÖDT H. E. Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung (M.-É. Boismard) 139-140.
TRENKNER S. Le style καί dans le récit attique oral (M.-É. Boismard) 470.
TRILLING W. Hausordnung Gottes (M.-É. Boismard) 447.

VALLOTTON P. Le Christ et la foi (M.-É. Boismard) 615-616.
VANDENBERGHE B. H. Onze Vaders in het Geloof (J.-P. Charlier) 157.
VAN DEN BRANDEN A. Histoire de Thamoud (B. Couroyer) 634-636.
VAN DEN BUSSCHE H. Het vierde evangelie. I : 1-4. II : 5-12 (J. Willemse) 143-144.
— L'Évangile du Verbe (Jean 1-4) (M.-É. Boismard) 302.
— Le « Notre Père » (M.-É. Boismard) 302-303.
VAN DER MEER F., C. MOHRMANN, Bildatlas der frühchristlichen Welt (J, M.-D. Prignaud) 315.
VARAGNAC A. *édit.* L'homme avant l'écriture (J. M.-D. Prignaud) 149-151.
VAUMAS É. de. Le Djebel Ansarieh, etc. (R. de Vaux) 154.
VAUX R. de. Les institutions de l'AT. II. Institutions militaires. Institutions religieuses (P. Auvray) 262-266.
— cf. BENOIT P.
VERDAM P. J. Sanhedrin èn Gabbatha (P. Benoit) 448.
Vetus Latina. 26. Epist. cath. Apoc. 3. Lief, 2 Pt. (M.-É. Boismard) 136.
VIEYRA M. Les pèlerinages en Israël (B. Couroyer) 630-631.
VÖÖBUS A. Peschitta und Targumim des Pentateuchs (R. Tournay) 431.

WAGNER S. Die Essener in der wissenschatflichen Diskussion (M.-É. Boismard) 623-624.
WESTERMANN C. Grundformen prophetischer Rede (R. Tournay) 437-438.
WILES M. F. The Spiritual Gospel (M.-É. Boismard) 142-143.
WINANDY J. Le Cantique des Cantiques (J.-P. Audet) 441-443
WINDFUHR W. Die Tosefta. Band 6 : Seder Toharot. 9. Heft : Ahilot/Negaim. 10/11 Heft : Negaim (P. Benoit) 624-625.
WINTER P. On the Trial of Jesus (P. Benoit) 593-599.

YOYOTTE J. Le pèlerinage dans l'Égypte ancienne (B. Couroyer) 629-630.
— cf. POSENER G.

ZIMMERMANN H. Untersuchungen zur Geschichte der altlateinischen Überlieferung des zweiten Korintherbriefés (M.-É. Boismard) 448-449.

3. — MATIÈRES

Accadien 471-472.
Actes des Apôtres. Sources 610; *Act.*, II, 14-30 : 284; XIII, 34 : 91-114.
Agapè 285.
Aḥiqar 178-194.
'Aïn Duq 161-177, Pl. III-XXIII.
Aménémopé 281, 388-393.
Anges et liturgie céleste 290.
Apocalypse 268-269; *Apoc.*, X : 285.
Apostolicité 306.
Arabie (Juifs en) 470.
Arche 288-289.
Archéologie et Bible 287-290.
Atlas biblique 274; de l'Église ancienne 315.
Au-delà selon judaïsme 401-411.
Augustin. Exégèse biblique 159-160, 637.

Baptême 304-305; du Christ 420-421.
Bar Koseba 466.
Baruch, I, 3-14 : 282.
Ben Asher (Codex de) 428.
Beth Shearim. Inscriptions grecques 401-411.
Bibliographie palestinienne (1878-1894) 464.
Bultmann R. 617-619.
Byzance au VII^e s. 316-317; caractère sacré de l'empereur 639-640.

Cantique des Cantiques 5-38, 136, 441-443.
Céramique palestinienne 469; de Tell esh-Shuna 546-556; de Tell el-Far'ah 567-588.
Césarée en Palestine. Inscr. gr. 115-126. Pl. I-II.
Chair 283-284, 452.
Chalcolithique de Tell esh-Shuna 546-556; de Tell el-Far'ah 560-575.
Colossiens 612-613.
Conseils et préceptes 272.
Contra Varimadum 638.
I Corinthiens X-XI : 611-612.
II Corinthiens. Ancienne version latine 448-449; *II Cor.*, III, 18-IV, 6 : 144-145.
Corps du Christ selon Paul 613-614.
Cosmogonies orientales 151-152.
Crainte de Dieu 296-297.
Création 151-152.
Critique textuelle AT 428-429.
Cullmann O. 619-620.
Culte en Israël et dans judaïsme post-biblique 445-446; chez les Mandéens 632-634.
Cyprien (St.) et Jonas 412-414.
Cyrille d'Alex. Com. d'*Éz.* apocryphe 251-261.

David 289.
Décalogue 292-293.
Désert de Juda. Exploration archéologique 464-467.
Deutéronome. Crit. lit. 263; *Deut.*, I, 29-33 : 520-521; XVIII, 18-19 : 510.
Dieu. En Égypte 156-157; en Israël 445.
Dimanche 285-286.
Dualisme à Qumrân 312-313.

Ecclésiaste 135.
Église primitive. Constitution de la Communauté 145.
Égypte. Dictionnaire 155-157; et Bible 626-627; et christianisme 627-629.
El 636.
Éléphantine. Pap. araméens. Proverbes d'Aḥiqar 178-194; Temple de Yaho 525-540.
Éphésiens 612-613; *Eph.*, V, 6-14; : 512-514.
Eschatologie dans judaïsme post-exilique 444-445; chez Jean 142, 507-524.
Esprit dans AT 295-296; dans littérature de Qumrân 298; chez Jean 142.
Esséniens 309; selon Pline 346-387; histoire des recherches 623-624.
Esther 432.
Étienne de Siounik 258-261.
Eucharistie 305; chez Paul 611-612.
Évangiles. Introd. gén. 604-605; et critique moderne 605-606; des dimanches 607-méditations 137-138.
Évangile de Thomas 298, 457.
Exégèse qumrânienne 622-623; dans *Hébr.* 614-615; médiévale 423-427; existentialiste 297-298.
Exode 291; *Ex.*, XXXV-XL : 291-292.
Ezéchiel 251-261; 282, 388-393, 436.

Far'ah (Tell el-) 557-592, 4 fig., Pl. XXXI-XLVI.
Feu dans NT 451.
Fils de l'homme 139-140.
Foi 285, 615-616.

Gabaon 288.
Gandhāra (Art) 153-154.
Genèse 285, 291; *Gen.*, I, 26-27 : 144-145.
Geniza du Caire 430.
Gézer. Calendrier 469.
Ghazzali. Monastère du Soudan 631-632.
Grec. Style καί 470.
Grégoire de Nysse 157-159, 636.

Habacuc 436.
Hébreu biblique 290, 470-471; d'*Ézéchiel* 388-393.

Hébreux. Cit. des *Ps.* 614-615; *Hébr.*, IX, 4 : 285; XIII, 12 : 451.
Héracléon 283.
Hérèm 294-295.
Hiérogamie 285.
Homme selon AT 282.

Image de Dieu chez Paul 144-145.
Infra chez Pline 350-358.
Inscriptions grecques de Césarée 115-126, Pl. I-II; de Beth Shearim 401-411; de Nazareth 276.
Inscriptions syriaques de Jérusalem 541-545, Pl. XXIX.
Inspiration 280.
Institutions de l'AT 262-266.
Isaïe 432; *Is.*, I-XXXIX : 435-436; I-XXIII : 432-434; VII, 14 : 433-434; VII, 15 : 282; IX, 7-9 : 282; XL-LXVI : 434-435; LV, 3 : 91-114.
Israël. Institutions militaires et religieuses 262-266.

Jean. Crit. lit. 523-524, 599-602, 605; sources de la pensée 284; signe 283; chair 283-284; sacrements 284; eschatologie 142, 507-524; interprétation patristique 142-143; influence dans l'Église ancienne 284; *Jn*, I-XII : 143-144; I-IV : 302; I, 13 : 283; II, 1-11 : 302; III, 16-19 : 507-514; V, 19-30 : 514-518; VI : 600; VIII, 14-18 : 518; XII, 45-50 : 283; XII, 46-50 : 507-514; XIII-XVII : 447-448; XIV, 1-3 : 518-523; XIV, 18-21 : 518-523; XX, 23 : 284.
I Jean, IV, 9-10 : 509-510; V, 6-7 : 283.
III Jean, 1-2 : 520.
Jérémie 435-436; et *Ps.* 438-440.
Jérusalem. Sa ruine et l'Église primitive 269.
Jésus. Nom 276; chronologie 298-299; conscience messianique 283; prophète 284; et les Pharisiens 141-142; et les scribes 321-345, 481-505.
Job 440-441.
Joël, III, 1-5 : 284.
Jonas et saint Cyprien 412-414.
Joseph d'Arimathie 321.
Josué 476-477.
Jour de Yahvé 281.
Jubilés 148-149.
Judaïsme post-exilique. Théocratie et eschatologie 444-445; d'après papyrus 625-626; salut des juifs 457-462.
Jude 137.
Judéochristianisme 286.
Judith 431-432.
Jugement. Époque selon Jean 507-514.
Justification 303, 615-616.

Latine (Ancienne version) 136, 448-449.
Lévites 263-264.
Loi dans *I-II Mac.* 39-67; dans *Mt.* 299-300.
Luc. Source particulière 300-301; *Lc*, VI, 36 : 283; IX, 57-60 : 340-345; X, 25-28 : 481-489; XI, 2-4 : 302-303; XI, 49-51 : 323-333; XVIII, 1-8 : 68-90; XXII, 21-23 : 300-301; XXII, 47-51 : 300-301.

Maccabées (Livres des). Loi 38-67; *II Mac.* 282.
III Maccabées. Septante 456-457.
Mandéens 632-634.
Manuscrits arméniens 253-260.
Ma'on (Synagogue) 467-469.
Marc 138-139, 607-608; *Mc*, IV, 3-9 : 283; VII, 3 : 450; XII, 28-34 : 481-489; XIII, 10 : 301.
Mari. Archives royales 473-474.
Marie. Maternité spirituelle 453-454.
Massorètes 428-429.
Matthieu. Loi 299-300; miracles 300; *Mt*, I-II : 283; V-VII : 269-272; V, 22: 451; V, 48 : 283; VI, 9-13 : 302-303; VIII 18-22 : 340-345; XIII 52 : 489-496; XVI 18 : 451; XVIII : 447; XVIII, 18 : 284; XXII 34-40 : 481-489; XXIII, 8-10 : 333-339; XXIII, 34-36 : 323-333; XXVIII, 19 : 339-340.
Méliton de Sardes 477-480.
Menorah 470.
Mésopotamie (Art) 472-473.
Métal à Sumer 474-475.
Miracles dans *Mt* 300.
Missions 297, 301, 306.
Moïse 294.
Monnaies juives 469-470.
Mosaïques d'ʿAïn Duq 167-170. Pl. VII-XXIII.
Murabbaʿât 415-419.
Mystères chez Paul 284.
Mythe 275.

Naʿarah. Synagogue 161-177, Pl. III-XXIII.
Nahum 275.
Natân 275, 286.
Néolithique à Tell el-Farʿah 559-560, Pl. XXXI-XXXII, XXXV.
Nicodème 321-322.
Nom de Jésus 276.
Nomina sacra dans Papyrus 317-318.
Nouvel an 277.
Nuzi. Parallèles AT 475.

ʿOnchsheshonqy. Instructions de 289.
Orientation dans pap. d'Éléphantine 525-540, 1 fig.
Origène 476-477.
Orthodoxie 640.

Paix 454-456.
Palestine. Géographie 279.
Palmyre 279.
Papyrus d'Éléphantine 178-194, 525-540; de Murabba'ât 415-419; du désert de Juda 466-467; juifs 625-626; Bodmer VII-IX : 137; Bodmer XII, XIII : 477-480.
Paraboles 280, 286.
Paradis 280.
Patriarches. Religion 290.
Paul. Épîtres 450; mystères 284; conscience 286; principautés et puissances 298; Église, corps du Christ 613-614; foi 615-616.
Pauvres 450, 502-505.
Pèlerinages 629-631.
Pentateuque 291.
Pentecôte 305-306.
Pères de l'Église 157; interprètes de Jean 142-143.
Peshitta 431.
Pharisiens et Jésus 141-142.
Pierre (Épîtres) 136-137.
Pline l'Ancien. Notice sur les Esséniens 346-387.
Poésie hébraïque 290.
Poids en plomb de Césarée 121, Pl. II *b*.
Préhistoire 149-151.
Principautés et puissances 298.
Procès de Jésus 448, 593-599, 608-609; document araméen apocryphe 448.
Prophètes. Style 289, 437-438; conceptions morales 289.
Proverbes, VIII : 282.
Proverbes araméens d'Aḥiqar 178-194.
Psaumes 127-135, 440; et Jérémie 438-440; paraphrase homérique 638-639; *Ps.*, LXXXIX : 282.
Puissance de Dieu 616-617.

Qaraïtes et texte biblique 430.
Qere-Khetib 289.
Qorbân 287.
Qumrân. Bibliographie 307; notice de Pline 346-387; communauté religieuse 310-311.
Qumrân. Écrits. Trad. française 309-310; trad. allemande 620-621; les scribes 307-309; concordance 621-622; comment. d'Habacuc 436; Hymnes 283; Règle de la guerre 282; Les paroles des luminaires 195-250, Pl. XXIV-XXVIII; Rouleau de cuivre 146-147.
Qumrân. Exorcismes et guérisons 290; Esprit 298; dualisme 312-313; révélation et interprétation des Écritures 622-623.
Qumrân et Testaments des XII Patriarches 419-423; et Bible 313-314; et NT 314-315; et Évangiles 606; et Jean 511-512; et Paul 283.

Rabbi 334-336, 451.
Ramsès (Ville de) 156.
Résurrection des morts selon Jean 514-518.
Retour du Christ selon Jean 518-523.
Roi. Caractère sacré 266-269, 639-640; et sacerdoce 282.
I Rois, IX, 18 : 279.
Romains 450; *Rom.*, I, 4 : 616; III, 5 : 284; XIII, 11-13 : 284.
Royaume de Dieu 268.
Royauté de Yahvé 289.
Ruaḥ 295-296.
Russe (Version biblique) 602-603.

Sabbat 285-286, 451.
Sacerdoce de Jérusalem 264.
Sacrements selon Jean 284.
Sacrifice *šelāmîm* 281.
Sadducéens 451.
Sadoq 264.
Samaritains dans NT 452.
I Samuel, XXV, 29 : 475.
Sanctuaires de l'Ancien Bronze à Far'ah 577-578, 584, Pl. XLI-XLIII; en Israël 262-263.
Sapientiaux (Livres) 438.
Sceaux hébreux 469.
Scribes et Jésus 321-345, 481-505.
Sefer Abisha 288.
Septante. *III Mac.* 456-457.
Serviteur de Yahvé 421-423.
Shuna (Tell esh-) 546-556, 1 fig., Pl. XXX.
Signe selon Jean 283.
Songes en Orient 152.
Sumer 150.
Sumérien. Lexique 154-155.
Synagogues de Palestine 467-468; d''Aïn Duq 161-177, Pl. III-XXIII.
Synoptiques 446-447, 605.
Syrie. Géographie physique 154.

Targums 430-431; targum palestinien 289-290.
Temple de Yaho à Éléphantine 525-540.
Testaments des XII Patriarches 419-423.
Thamoud 634-636.
Théodoret de Cyr 253-257.
I Thessaloniciens, III, 3 : 451.
Tobie 431-432.
Tombeau de David 468.
Tosefta 624-625.
Trinité 453.
Trompette dans NT 452.

Universalisme du salut dans AT 297.

Villes lévitiques 289.
Vincent L.-H. In memoriam 161-162.

Zacharie 437.
Zodiaque 168-170, 176, Pl. XIX-XXI.

ABRÉVIATIONS COURANTES

LA	Annals of Arch. and Anthropology.
LS	Annales archéol. de Syrie.
LSOR	Annual Amer. Sch. Or. Research.
AJ	Annual Depart. Antiq. Jordan.
O	Archiv für Orientforschung.
P	Archiv für Papyrusforschung.
A	Amer. Journ. of Archaeology.
SL	Amer. Journ. Sem. Lang. Litt.
EP	Ancient Near East in Pictures.
ET	Ancient Near East in Texts.
Or	Archiv Orientální.
W	Archiv für Religionswissenschaft.
AE	Annales Serv. Antiq. Égypte.
SOR	Bull. Amer. Sch. Or. Research.
H	Bull. de Correspond. Hellénique.
b	Biblica.
bArch	Biblical Archaeologist.
ES	Bull. Israel Explor. Society.
FAO	Bull. Inst. Franç. Arch. Or.
Or	Bibliotheca Orientalis.
PES	Bull. Jew. Palest. Expl. Soc.
RL	Bull. John Rylands Library
MBeyr	Bull. du Musée de Beyrouth.
Z	Biblische Zeitschrift.
zZ	Byzantinische Zeitschrift.
BQ	Catholic Biblical Quarterly.
rÉg	Chronique d'Égypte.
Tom	Ciencia Tomista.
RAI	Comptes Rendus Acad. Inscr. B. L.
BS	Dict. de la Bible. Supplément.
tBib	Estudios Biblicos.
TL	Ephem. Theol. Lovanienses.
Th	Evangelische Theologie.
pT	Expository Times.
L	Heilige Land.
TR	Harvard Theological Review.
UCA	Hebrew Union College Annual.
J	Israel Exploration Journal.
N	Illustrated London News.
A	Journal Asiatique.
AOS	Journ. Amer. Orient. Society.
DAI	Jahrbuch Deutsch. Arch. Inst.
BL	Journal of Biblical Literature.
CS	Journal of Cuneiform Studies.
EA	Journal of Egyptian Archaeology.
ÖAI	Jahreshefte Öster. Arch. Inst.
HS	Journal of Hellenic Studies.
JS	Journal of Jewish Studies.
NES	Journal of Near Eastern Stud.
POS	Journ. Palest. Orient. Society.
QR	Jewish Quarterly Review.
RAS	Journ. Royal Asiatic Society.
RS	Journal of Roman Studies.
SS	Journal of Semitic Studies.
TS	Journal of Theological Studies.
DOG	Mitteil. Deutsch. Or.-Gesellschaft.
J	Museum Journal.
ScRel	Mélanges de Science Religieuse.
USJ	Mélanges de l'Univ. St Joseph.
ÜTZ	Münchener Theol. Zeitschrift.
VAG	Mitteil. Vorderas. Gesellschaft.
NRT	Nouvelle Revue Théologique.
NT	Novum Testamentum.
NTS	New Testament Studies.
NTT	Nederlands Theol. Tijdschrift.
OC	Oriens Christianus.
OIP	Oriental Institute Publications.
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung.
PEFQS	Palest. Explor. Fund. Quart. St.
PEQ	Palestine Exploration Quarterly.
PJb	Palästina Jahrbuch.
PW	Pauly-Wissowa Real-Encyklop.
QDAP	Quart. Depart. Antiq. Palest.
RAC	Reallexik. f. Antike u. Christ.
RA	Revue d'Assyriologie et Arch. Or.
RAr	Revue d'Archéologie.
RB	Revue Biblique.
RBén	Revue Bénédictine.
RÉA	Revue des Études Anciennes.
RÉB	Revue des Études Byzantines.
RÉG	Revue des Études Grecques.
RÉg	Revue d'Égyptologie.
RÉJ	Revue des Études Juives.
RevSR	Revue des Sciences Religieuses.
RHA	Revue Hittite et Asianique.
RHE	Revue d'Histoire Ecclésiastique.
RHLR	Revue d'Hist. et Litt. Relig.
RHPR	Revue d'Hist. et Phil. Relig.
RHR	Revue de l'Hist. des Religions.
RivAC	Rivista d'Archeol. Cristiana.
RivSO	Rivista degli Studi Orientali.
RLA	Reallexikon der Assyriologie.
ROC	Revue de l'Orient Chrétien.
ROL	Revue de l'Orient Latin.
RQ	Revue de Qumrân.
RSPT	Revue des Sc. Phil. et Théol.
RSR	Recherches de Science Relig.
RThom	Revue Thomiste.
RThPh	Revue de Théol. et de Phil.
SEG	Supplementum Epigraph. Graecum
SPAW	Sitz.-Ber. Preuss. Akad. Wiss.
ST	Studia Theologica.
TLZ	Theologische Literaturzeitung.
TR	Theologische Revue.
TRu	Theologische Rundschau.
TS	Theological Studies.
TU	Texte und Untersuchungen.
TWNT	Theol. Wört. zum N. T.
TZ	Theologische Zeitschrift.
VD	Verbum Domini.
VigChr	Vigiliae Christianae.
VT	Vetus Testamentum.
WZKM	Wiener Zeitsch. Kunde Morg.
ZA	Zeitsch. für Assyriologie.
ZÄS	Zeitsch. für Ägypt. Sprache.
ZAW	Zeitsch. für d. altest. Wiss.
ZDMG	Zeitsch. Deutsch. Morg. Gesell.
ZDPV	Zeitsch. Deutsch. Paläst. Vereins.
ZKT	Zeitsch. für kathol. Theologie.
ZNW	Zeitsch. für d. neutest. Wiss.
ZSem	Zeitsch. für Semitistik.
ZTK	Zeitsch. für Theol. u. Kirche.

LIBRAIRIE LECOFFRE, J. GABALDA & Cie, éditeurs
90, rue Bonaparte PARIS (VIe).

COLLECTION DES ÉTUDES BIBLIQUES

Derniers volumes parus :

JEAN LE THÉOLOGIEN

ET SON ÉVANGILE DANS L'ÉGLISE ANCIENNE

par le **R. P. F.-M. BRAUN, O. P.**
Professeur honoraire à l'Université de Fribourg (Suisse)

Un vol. in-8° raisin de XVIII-430 pages..... 38 NF

AGAPÈ DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

TOME III. ANALYSE DES TEXTES

par le **R. P. C. SPICQ, O. P.**
Professeur à l'Université de Fribourg (Suisse)

Un vol. in-8° raisin de 368 pages..... 37 NF

Viennent de paraître :

ZACHARIE IX-XIV

STRUCTURE LITTÉRAIRE ET MESSIANISME

par **Paul LAMARCHE, S. J.**
Professeur au Scolasticat des Fontaines, par Chantilly

Un vol. in-8° raisin de 168 pages..... 27 NF

LES TESTIMONIA DANS LE CHRISTIANISME PRIMITIF

L'ÉPÎTRE DE BARNABÉ ET SES SOURCES

par **Pierre PRIGENT**
Attaché au Centre National de la Recherche Scientifique

Un vol. in-8° raisin de 240 pages..... 32 NF

Imprimé en France
TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. – MESNIL (EURE). – 1961